نظام العالم

بسم الله الرحمن الرحيم

(مقدمه)

الحمد لله محض الوجود و الوجود المحض ، واضع الحدود و الحاكم يوم العرض . من نوره فوق الحدود ، و الظاهر نوره في كل محدود . و الصلاه و السلام على نقطه نظام العالم ، و لبّ لباب بني ءادم ، سيدنا محمد الذي به اهتدينا من ظلمات الجهاله ، و بسنّته أقمنا تنظيمات العداله ، و على آله الأطهار و صحبه الأخيار ، و الهلاك الدائم على من ظلم نفسه بسلوك سبل كل جاهل ختّار ، و معتد جبّار . " إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد " و فتح عقله لتلقّي أسرار القرءان المجيد .

إما أن تبني أمرك و حياتك على الفوضى أو على النظام . و حدّ الفوضى أن تجهل ما أنت عليه و إلى أين أنت ذاهب في طريق عيشك و عملك . فلما كرهنا الفوضى بسبب التخبّط الذي نجده في نفسنا و شؤوننا بسببها ، و أردنا أن نكون على بصيره من أمرنا ، طلبنا النظام . و قد فُتح لنا بابا جيّدا من العلم بهذا النظام ، إلا أننا لما وقع بأيدينا كتاب "حكمه الإشراق" للشيخ النوراني شهاب الدين السهروردي ، و قرأنا مقدّمه الشهرزوري على كتاب حكمه الإشراق ، وجدنا ما كنّا نشتهيه و زياده . ثم لّما ثنّينا بقدمه الشيخ نفسه في كتاب حكمه الإشراق ، وجدنا رؤيتنا ترتقي من نور إلى نور . و لله الحمد وحده . و هنا قصّه حدثت لي بهذا الخصوص هذا محلّها .

قبل سنتين تقريبا ، اتّصل بي أحد الأصحاب يطلب منّي أن أكتب له حول المسائل الدينيه لتعريف مجموعه من الناس بهذه القضايا . ثم أراد أن نقيم نقاشا حولها و نستقبل أسئله المجموعه و نجيب عنها ، إذ فيهم الملحد و المتشكك و المؤمن الضعيف غالبا ، و كلهم يعيش في بلاد الغربه الأوروبيه ، و هم من السوريين مثلي و قد شرّدتهم الحرب القائمه في سوريا عجّل الله فرجها ، و هذه المجموعه تُعاني من شبهات خاصّه و شبهات جديده تعرض لها (لا أحبّ لفظه "شبهات" لكن نستعمل ما استعمله الأخ . و إنما هي تساؤلات و أسئله و حجج غالبا) بحكم عيشها في الغرب الحداثي و كثير منهم يعيش في مناطق يشيع فيها الإلحاد جدا فضلا عن ما يلقيه عليهم الصليبيون الكهنه هناك . فاستجبت له و أقمنا المجموعه و صرنا نتواصل . لكن قبل أن أبدأ قلت له ما حاصله : إني لا أنوي أن أضيع وقتي و لا وقت المجموعه ، فإن كنّا سنقيم هذا الأمر فيجب أن يكون ثمّه نظام نسير عليه في شرحنا للحقائق الدينيه و المعاني الملّيه القرءآنيه ، لأنك ذكرت لي أنه يوجد ملاحده فما وفق ، بالتالي يجب أن نبدأ من الصفر قدر الإمكان ثم نتدرّج في البيان ، فإن بدأنا بنقطه يعرفها الأغلبيه فإنها تكون لهم تذكره و لمن لا يعرفها تبصره ، و هكذا نعرج في سُلّم المعاني حتى نكون على نفس الخطّ و لا نُعاني ، و قد وضعت سلسله من المقالات التي تبدأ من القواعد ثم تبني دورا دورا حتى نصل إلى تاج المعرفه القرءآنيه الذي لا يحدّه حد إن شاء الله . فقال لي : و أنا موافق افعل ما بدا لك و نحن معك . فقلت له : في صباح كل يوم سأكتب مقاله مختصره جامعه لمطلب ما ، ثم على

المجموعه أن تقرأها و تتأمل فيها و لا تخرج عن إطارها و الفكره التي تريد إيصالها و تثبيتها . ثم لهم أن يسألوا خلال اليوم كله ما يشاؤون . (ملحوظه : هذه القصّه التي نحكيها كانت في شهر رمضان المبارك ، و لعله لذلك مال القوم إلى شئ من الدين . إذ تلقّيت بعدها بسنه في رمضان اتصالا من نفس الشخص لنفس المجموعه لإقامه نفس الأمر ، إلا أني رفضت في المرّه الثانيه لسبب سيتبيّن بعد قليل إن شاء الله فلنكمل) . فلهم أن يسألوا و يشككوا و يطعنوا و يقولوا ما بدا لهم لكن في إطار فكره المقاله لا غير . و أنا عليّ أن أجيب على كل ما يطرحونه بإذن الله حتى تترسّخ الفكره في البناء السماوي العقلي الذي نوينا إقامته . و ستكون النتيجه أحد احتمالين لا ثالث لهما : إما أن المجموعه كلها ستقبل فكره المقاله ، و إما أكثرها سيقبلها ، و إما القله ستقبل ، و إما الكل سيرفضها. فإن حصل قبول أيا كانت نسبته ، فعلى الذين يقبلون أن يبقوا في المجموعه و على الذين يرفضون أن يتركوها ، لأنه لا فائده غالبا لهم في الاستمرار معنا إذ كا ما سيأتي غالبا سيكون مبنيا على ما سبقه ، فلهم ترك المجموعه إن اكتفوا بهذا الحدّ . أما إذا رفضت كل المجموعه ما أطرحه ، فنستطيع أن نغلق الباب و يرجع كل منّا إلى شأنه الذي كان عليه و السلام . فقال لي : و أنا موافق . و ببسم الله بدأنا . في أوّل يوم طرحت أول مطلب و هو أن طلب المعرفه الخاصّه شأن فوق معيشي ، فمن كان يريد العيش فقط كيفما اتّفق فإنه لا يحتاج إلى هذا الصنف من المعارف كما أن أكثريه الناس في كل زمان لا يعرفون ذلك و هم يعيشون و يموتون عجائز أحيانا أيضا . و كانت غايتي من هذا المطلب هي أن نسد الباب على سؤال شائع و هو " ما الفائده المعيشيه لهذه الأفكار النظريه و التجريديه التي تطرحونها " أو بالعباره العامّيه " هذا الكلام ما يأكل عيش " . و إن كان هذا التعميم باطل أيضا ، لكننا أردنا أن نسد الباب ، و نفتح باب التأمل العقلي و البحث في المعاني على مصراعيه . فما أن كتبت المقاله ، و تركتها لفتره ، ثم رجعت إليها فوجدت القوم قد دخلوا في سبعين نقاشا و كلاما فارغا لا علاقه له بالمقاله ، فخرجت من المجموعه . ثم بعد ذلك اتّصل بي الأخ و اعتذر و طلب رجوعي و التمس أن أقبل بالطريقه العشوائيه التي يريدونها و رغّبني في ذلك بالأجر الإلهي على هذا العمل ، فسلّمت له مبدئيا إذ بعض الإنفاق أفضل من عدم الإنفاق لكنّي قلت له : إن هذا الأمر سيفشل إذ لا نظام فلا يوجد إلا الفشل . و بعد فتره قريبه حدث المتوقّع ، و إن كان قد حصلت فوائده كثيره نسبيا ، لكن حدث التفرّق و الانشقاق و أخيرا حدثت خلافات شخصيه ثم انحلّت المجموعه بالكليه . بعد هذه الحادثه بسنه ، و هو رمضان المنصرم ، اتّصل بي نفس الشخص - و كنت قد رأيته في المنام في نفس اليوم الذي اتّصل بي و كنت أعلم أنه سيتّصل بي في هذا اليوم و لم يكن أوّل يوم من رمضان . لكنّي رفضت و أصررت على الرفض و قلت أني لن أضيع وقتي و كلماتي ، و أنهم عليهم أن يطلبوا العلم بشرط من يطلبونه عنده لا على شروطهم هم ، و هذه المرّه لن أُذلّ الدين بالسعي وراء من لا يريدون أخذه على وجهه الذي اعتقده و هو المعقول أيضا بجميع المعايير . فرفضوا فرفضت و انتهى الأمر .

في نفس هذا الرمضان ، جاءني أحد الشباب و هو اليوم من أقرب أصحابي ، و طلب أن اجتمع معه و مع صاحبه لتدارس هذا الأمر و الطريق . فحكيت لهم ما مرّ و قلت : إني لن أعيد ذلك الخطأ ، فإن أردتم أن نجلس على هذا الشرط فالله يفتح لنا ما فيه الخير ، و إلا فلا فائده . فرضوا على محبّه و بعزيمه . فبدأنا المجلس الأسبوعي في منزلي و الذي لا يزال بحمد الله إلى يومنا هذا مستمرّا و قد ازداد عدد أهله بكيفيه لا مجرّد كمّيه ، و تم تسجيل حلقاته صوتيا ، و عاده الأفكار العامّه التي نخرج بها أقوم بكتابتها في كتب الأقوال و الأحاديث أو المقالات إن احتاج الأمر . و أساس المجلس هو التالي : بكل ودّ و محبّه يكون للمجلس رأس و هو الفقير ، إذ لا تُفلح حلقه بلا رأس كما ذكر الإمام أبي حنيفه رضي الله عنه ، و لا دائره بلا مركز . إلا أن الرأس موسوي لا فرعوني ، فلكل حاضر أن يُشارك مباشره بما يخطر له ، و الأصل هو الحوار أثناء المجلس حتى أثناء الشرح . هذا هو المبدأ الأول . المبدأ الثاني هو وجود متن و كتاب نقرأ منه و نشرح التسلسل الذي رسمناه على أساسه ، فنجمع بين فائده القراءه و دراسه المكتوب و بين فائده الكلام الشفهي و تداوله . فجمعنا بين الإنسان و الكتاب ، و حسن النيّه و المحبّه و الاحترام ، فاستقام الأمر و لله الحمد .

و حين أردت أن أختار أول كتاب نبدأ منه ، حتى نبدأ من أساس الأسس ، إذ لم أكن أرغب في أن يكون التعليم مبني فقط على نقل أفكار عشوائيه مهما كانت نافعه ، بل أردت من كل مُشارك في هذه الحلقات أن يكون قابلا لأن يؤسس البناء المعرفي كلّه و من الصفر قدر الإمكان . لا فائده جوهريه و مستمره من الإطعام بدون تعليم كيفيه إيجاد الطعام . و من هنا أُلهمنا أن نبدأ من كتاب : مقدّمه حكمه الإشراق للشهروزوي ثم للسهروردي . لأن الشهروزوي بدأ من البدايه ، بل أسس النهايه ، و لا أعلم زياده ممكنه على ما خطّه يمينه العالي ، رفع الله قدره و أنزله في مقرّ فردوسي . و بعد أن فرغنا من تدارس ذلك ، و الانتقال إلى ما بعده من حلقات المجلس العلمي و سُلّم المعراج المعرفي ، خطر لي أن أكتب شرحا بغير الرجوع إلى التسجيلات الصوتيه و تفريغها حتى تكون بدايه جديده بعد محاوله النظر الأولى . و ما يُفتح أثناء الكتابه و بعد الدراسه الأوليه لعله شئ لم يكن في الحسبان حين النظره الأولى و الشرح الشفهي . فأسأل الله أن يوفّق إنسانا لتفريغ ما تم تسجيله من حوارات في هذه المجالس و له الإذن بإلحاقها في هذا الكتاب أو نشرها على حده إن كان هو الصاحب المسؤول عن التسجيلات بنفسه أو أحد من لهم إذن عام للتصرّف في مؤلفاتنا و شؤوننا العلميه .

و على ذلك ، لنبدأ إن شاء الله في هذا الشرح ، و من الله وحده نرجو و نسأل الفتح ، فلطالما علّمنا أن يداه مبوسطه بأشرف منح . " سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا إنك أنت العليم الحكيم " .

ملحوظتين : (١) كلامنا سيبدأ من " أما بعد " من مقدمه الشهروزوي لأن التسابيح التي افتتح بها لا يفهمها إلا الواصل ، و إنما كلامنا بدايه للطالب . و لن نشرح حتى آخر مقدّمته بل سنتوقّف حين

يبدأ بذكر الشيخ السهروردي و شئ من مقاماته إذ ليس كلامنا في السهروردي و إنما كلامنا في الأسس التي تُبنى عليها عقليه و طريقه طُلّاب المعرفه (٢) ما بين هاتين { } كلام الكاتب أي الشهروزوري أو السهروردي . و ما سوى ذلك كلامنا أو ما نقتبسه ممن ننسبه إليه إلا لو كان معلوم النسبه فنكتفي بوضعه بين هاتين " " ، إذ النص على المشهورات من التكلّفات .

...

(الدائره الأولى : العلم)

كتب الشهرزوري قدس الله سرّه { فإنّ المقصود من هبوط النفس الناطقه من العالم العلويّ العقليّ إلى العالم السفليّ الظلمانيّ لكي تستكمل بالعلوم و المعارف الحقيقيه لخلوّها في أوّل الأمر عن ذلك.}

بدأ بتبيين الغايه من حياه الإنسان مطلقا .

{ المقصود .. لكي } . وجود غائيه في الوجود و الكون . فالشئ يوجد لشئ ، أو قد يوجد لشئ غير نفسه ، فيكون بعض الحوادث سببا و وسيله لتحصيل أمور مغايره لصوره السبب في أوّل بروزه. و فكره الغائيه هي تصوّر معيّن عن الوجود و معرفه به ، و لولاها لما كان ثمّه فائده أصلا من محاوله البحث عن "معنى الحياه" أو أي شئ من هذا القبيل . فالبحث عن المعنى يبدأ من افتراض وجوده أو من العلم بوجوده . الباحث يفترض ، العارف يعلم . و بعد الافتراض يأتي البحث ، و بعد العلم يأتي البيان . فنحن نجد أنفسنا في هذا العالم ، و هنا سنكون في إحدى حالتين : إما سنسأل عن "غايه" وجودنا هذا ، و إما لن نسأل . إن كنّا لن نسأل يعني أحد أمرين : إما أننا سلّمنا بالغايه التي تربّينا عليها ، و إما أننا قد تبنّينا غايه ما لكن لا نعي تبنّينا لها و لا نعي أنها اختيار و احتمال من بين احتمالات أخرى متعدده لفهم غايه الوجود و الإيمان بها كمثل من يجلس على غصن الشجره و لا يبالي بالنقاشات التي تبحث في وجود الشجره و يظنّ نفسه بمنأى عن ذلك بل لعله يصرّح بعدم وجود شجره و عدم وجود ثمره من هذا النقاش الفلسفي حولها ، كل هذا و هو يستفيد من الجلوس على أغصان افتراض وجودها و التسليم بذلك بلا تأمل و تدقيق و جدل . فكما ترى ، أن لا نسأل عن المقصود من وجودنا في هذا العالم - كما يحلو لكثير من المعاصرين الغافلين أن يتصوروا أن هذا البحث عقيم و مجرد "فلسفه" لا فائده "عمليه" منها - لا يعني عدم افتراضنا لوجود قصد ما ، و اعتقادنا به و بناء حياتنا عليه أو على عدّه مقاصد متضاربه متشاكيه أو متوافقه إلى حد ما يزيد و ينقص بحسب النظر في ماهيه هذه المقاصد . كل من يتنفّس عنده مقصد من تنفّسه و يرى لتنفّسه مقصدا ، بالضروره المطلقه . فإذن لا يبقى بعد هذا التحليل إلا أمرين : إما أن نعي ما نؤمن أنه مقصد وجودنا هذا ، و إما ألا نعي ذلك . و نعني بالوعي هنا الذي هو قرين التعقّل و التبصّر و "الاختيار" بمعنى إدراك الاحتمالات الممكنه المتعدده ثم الأخذ بما يوجبه أو يرجّحه التعقّل و التفقه في هذه القضيه . فلا يوجد إلا عاقل أو غافل في مسأله الغايه من وجودنا في هذا العالم . و لمحوريه هذه المسأله افتتح الحكيم بيانه الشريف بها . و هي ما نسمّيه الدائره الأولى ، و هي المركز ، أي مركز وجود الإنسان في هذا العالم .

{ هبوط ..العالم العلوي العقلي .. العالم السفلي الظلماني } . هذه رؤيه معينه عن الموجود و العالم و الكون . أي أن هذا الوجود له مراتب و طبقات مختلفه بالكيفيه و النوع الحقيقي . فيوجد عالم علوي ، و يوجد عالم سفلي ، و بالضروره يوجد عالم وسط و هو البرزخ الفصل بين الحدّ الذي يقف عنده العلوي و يبدأ عنده السفلي . و هذه العبارات و إن كانت توهم الحدود الكمّيه الماديه ، إلا أن هذا من أثر فهم الألفاظ بحسب مصاديقها و مظاهرها الماديه السفليه ، لكن ليس الأمر كذلك . الفروق كيفيه نوعيه تتعلّق بنوع الوجود و خاصّيته في هذه الطبقات . على ذلك ، يكون المقصود الذي سيتكلّم فيه الحكيم مبني على نظريه طبقات العوالم و تسلسل الموجودات . بالتالي ، يخرج - لا أقلّ في هذا المقام - كل من لا يؤمن و يرى وجود هذه الطبقات . إذ من البدهي أن رفض نظريه طبقات العوالم بهذا النحو الذي ذكره الحكيم ، يعني رفض ما يتفرّع عليها من الإيمان بالهبوط فضلا عن ما يتفرّع عن هذا الفرع و هو تعليل هذا الهبوط و ذكر غايته . إلا أن الحكيم عنده أدلّه على تحقق هذه الطبقات و واقعيتها . و أكبر الأدله على ذلك نفس وجودنا . فنحن نعلم أن لنا عقلا يدرك المعقولات و الأفكار و التصورات ، و نعلم أن لنا جسما له حدود ماديه و خصائص زمانيه مكانيه لا نجدها بصورتها هذه في العقل ، و نجد أن لنا نفسا فيها مشاعر و قابله للأنواع العواطف المختلفه و المتضاده و ندرك التمايز بين الفكره و الشعور و الماده فينا ، فضلا عن بقيه المستويات الأعمق المتعلقه بشهودنا للوجود المحض و وجداننا لمعناه الخالص ، و نستطيع أن نميّز أصلا مجرّدا حتى عن الأفكار العقليه و نشهده حقّا في عين وجودنا و بمحض ذواتنا ، لكن على أقلّ تقدير الذي يميّزه كل إنسان هو فكره و مشاعره و حواسّه أي الحواس الماديه إذ حتى إدراك الفكر يتمّ بحواس عقليه و إدراك المشاعر يتمّ بحواس نفسانيه "فلمّا أحسّ عيسى منهم الكفر" فالكفر محسوس عند عيسى بالتالي أدركه بوسيله مناسبه أي بوسيله حسّيه ، فمعنى الكفر و هو مجرّد أيضا محسوس فلا يقتصر إطلاق المحسوسات على الماديات كما هو شائع . فكما أن حواسّنا الماديه تكشف عن وجود واقع خارجي هو ما نسمّيه عالم الماده أو "الأرض" بلسان القرءان ، و لا نستطيع أن نعترف بوجود هذا العالم المادي إلا عن طريق ما نجده من حواسّنا الماديه التي تأتينا و تكشف لنا عن الأشياء الماديه بخصائصها المتميّزه ، كذلك كوننا نملك و نجد أشياءا شعوريه يعني وجود عالم واقعي خارجي نسمّيه عالم الخيال أو "السماء" بلسان القرءآن ، و ما "واقعيه" أو حقيقه عالم النفس إلا كحقيقه عالم الجسم ، و ما عرفنا هذا و لا ذاك إلا بوجود وسيله فينا كاشفه عن معطيات هذا العالم، فالزعم بأن عالم الجسم هو "البديهي" و بقيه العوالم "افتراضيه" أو "مشكوك" فيها هو تخرّص المغرضين و شبهه ساقطه للمعاندين ، و يمكن إبطال حقيقه عالم الجسم لا أقلّ بنفس الطريقه ، كما فعل بعض مفكّريهم فعلا . يطعن في وسيله انكشاف العالم ، فيطعن في وجود العالم . و يختزل العوالم في الوسيله التي يعترف بوجودها أو يرى أنها الأقوى أو الحقيقيه و يعتبر ما سواها ظلّا لعالمها أو لا يعتبر وجوده أصلا و لو بالعناد و الصفاقه ، فينكر العالم المادي عن طريق كتابه كتاب مادي لينشره بين الناس في المباني الماديه و باستعمال صوته المادي ! بالوسيله المناسبه و التي هي

من سنخ العالم المقابل لها ، أو بالأحرى الوسيله التي لها خصائص معيّنه ، يمكن إدراك وجود عالم له عين هذه الخصائص التي للوسيله التي بها كشفنا و شعرنا و وجدنا معطيات هذا العالم . فوجداننا للأشياء التي ميّزنا خصائصها و سمّيناها ب "الماديات" ، يساوي - في أقلّ تقدير- وجداننا للأشياء التي ميّزنا خصائصها و رأينا أنها تختلف عن خصائص المادّيات فسمّيناها ب "النفسانيات" ، و كذلك وجداننا للأشياء ذات الخصائص المجرّده التي سمّيناها ب "العقليات" . لا يوجد معطيات إلا من عالم له خصائص هذه المعطيات ، و مستوى له ميّزات هذه الإفاضات ، و طبقه لها معاني مسانخه و مجانسه و مناسبه لهذه الانعكاسات . فرؤيتنا لأنفسنا عرفنا طبقات العالم الذي هو "خارجنا" ، و في الحقيقه نحن لسنا "خارج" العالم حتى نعتبر العالم خارجنا ، بل لنا جسم في عالم الأجسام ، و لنا نفس في عالم النفوس ، و لنا عقل في عالم العقول ، و هكذا في كل نشأه و مستوى لنا ما يناسبه ، و بحسب نظريه الإنسان الكامل فإن كل مستوى من المستويات الوجوديه يوجد فينا ما يناسبه و يشاكله " و فيك انطوى العالم الأكبر " . فإذن اعتبار الجسم هو الموجود الحقيقي ، و بقيه الأفكار و المشاعر تحديدا هي مجرد عوارض جسمانيه ماديه ، لا هو بديهي و لا هو مُسلّم و لا هو صحيح ، و إنما هو رأى ذهني من بين آراء كثيره لها إما نفس قوّته على أدنى تقدير و مع التنزّل الشديد ، فليتأمل هذا المعنى أهل الغفله في هذا الزمان .

{ النفس الناطقه } . أي العاقله . و أشاروا بالنطق بمعنى نطق اللسان من حيث أن اللسان مظهر العقل . و النفس تشير إلى حقيقه الشئ ، أي حقيقه الإنسان و ذاته و معناه الأصلي لا العرضي ، هو أنه ناطق أي نور عاقل قابل للتمثّل و الظهور في ما دون طبقته الأصليه و نشأته الكبرى من طبقات .

{ هبوط } أي أن أصلها هو العلو . و كذلك هبوط تعني القابليه على الهبوط ، أي أن النفس الناطقه التي نشأتها الأصليه و وطنها الجوهري هو " العالم العلويّ العقلي" ، قابله للهبوط و النزول إلى العالم السفلي الظلماني مرورا بما بين ذاك العلوي و هذا السفلي من طبقات . و كون عالمنا الأصلي هو "العلوي العقلي" فهذا يدلّ على أن حقيقتنا هي العلوّ و العقل و النور . و حيث أننا نملك القابليه للهبوط فهذا يعني أن كل نور علوي مثلنا قابل للهبوط و التمثّل المادي ، " فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشرا سويّا " . بل على التحقيق ، كل ما هو أسفل هو تنزّل لما هو أعلى ، " إنا كل شئ خلقناه بقدر " و "إن من شئ إلا عندنا خزائنه و ما ننزّله إلا بقدر معلوم " و " إنا أنزلناه في ليله القدر " . فالنزول هو دخول الشئ في حيّز التقدير ، و كلما نزل كلما ازدادت قيوده و ضاقت تقديراته . و النازل لا يفقد حقيقته العلويه بنزوله ، بل يبقى في مستوى "عندنا" و "لدينا" الإلهيه ، في عين كونه "عندكم" و "لديكم" و "فيكم رسوله" و "في الأرض" . فكلما نزل تخصص و تقلّص، و كلما علا اتسع و تخلّص.

بعد هذه المقدمات نستطيع أن نبدأ بقراءه النصّ على نحو أوضح إن شاء الله .

{ فإن المقصود من هبوط النفس الناطقه } هذا الحدث . {من العالم العلوي العقلي إلى العالم السفلي الظلماني } هذا تفصيل الحدث ، إذ ذكر الهبوط و هنا ذكر بدايته و نهايته إذ الهبوط انتقال من أعلى إلى أسفل . { لكي تستكمل بالعلوم و المعارف الحقيقيه } هذا تعليل الحدث . { لخلوّها في أوّل الأمر عن ذلك } هذا تعليل تعليل الحدث .

فالنفس الناطقه كانت خاليه من العلوم و المعارف الحقيقيه حين كانت في العالم العلوي العقلي ، و هبطت إلى العالم السفلي الظلماني لكي تستكمل بهذه العلوم و المعارف الحقيقيه . أيعقل هذا !؟ كيف تكون النفس في العالم النوراني و تكون خاليه من النور ، ثم تهبط للعالم الظلماني لتستنير؟ هذا نصّه { لخلوّها في أول الأمر عن ذلك } و قوله {عن ذلك} أي عن { العلوم و المعارف الحقيقيه } . هذا يشبه أن نقول : خرج زيد من عند زمزم و ذهب إلى صحراء الربع الخالي لكي يشرب الماء الذي كان فاقدا له حين كان عند زمزم . فيبدو أن المقصود الذي زعمه الحكيم هنا يناقض ما نشعر ببطلانه بل و ينقض بعض كلامه ببعض .
هذا الإشكال قد يرد على القراءه المستعجله لكلام الحكيم . و مفتاح حلّ هذا الإشكال هو في كلمه {تستكمل} . تستكمل شئ ، و تُحصّل شئ آخر . التحصيل يكون من فاقد الشئ تماما قبل عمليه التحصيل . لكن التكميل يكون من واجد لبعض الشئ قبل عمليه التكميل ثم بعد الاستكمال يجد كل الشئ و تمامه . فما بنينا عليه الإشكال السابق صحيح في نفسه ، أي فعلا لا يمكن إلا أن تكون النفس مُحصّله للنور و العقليات و العلويات و هي منغمسه في عالم النور و مستغرقه في حضره القدس و الطهر و الروح ، بل كوننا من تلك النشأه العلويه يعني أننا نور و من النور و فينا النور ، فلا يوجد "تحصيل" بالمعنى الحقيقي للتحصيل ، إذ الشئ لا يُحصّل ذاته ، التراب لا يمكن أن يُحصّل الترابيه ، و الماء لا يمكن أن يُحصّل المائيه ، و هو ما عبّروا عنه بلا مجعوليه الماهيّه ، جبريل لا يصير روحانيا لأنه روح ، و الجنّي لا يصير ناريا لأنه من نار . فالشئ حاصل على ذاته بنفس ذاته . فأصل إشكالنا السابق صحيح . و لذلك قال الحكيم { تستكمل بالعلوم و المعارف الحقيقيه } .
حسنا ، فما معنى { لخلوّها في أوّل الأمر عن ذلك } ؟ ما هو مرجع { ذلك } ؟ حين حملناه على {العلوم و المعارف الحقيقيه } وقعنا في الإشكال و حُقّ لنا ذلك . إلا أن الحكيم يرجع {ذلك} على {تستكمل} ، بمعنى أنها كانت خاليه عن كمال العلم ، خاليه عن عمليه الاستكمال ، غير قادره على الاستكمال و هي في العالم العلوي . فما هو الاستكمال إذن ؟
الجواب : المقدمه الأولى (كمال العلم هو معرفه المعلوم في شتّى مستويات ظهوره) . و كما قالوا "من فقد حسّا فقد علماً "مع أخذ هذه الحقيقه بمعنى أوسع من المشهور الذي يقصر "حسا" على الحواس الماديه ، بل نقرأ "حسّا" بالمعنى السابق للحواس الشامل لكل محسوس أي لكل موجود ماديا أو غير مادي .

المقدمه الثانيه (المعلوم موجود) و هذه بديهيه . إذ المعلوم إما موجود أو معدوم ، فلو كان معدوما لكان غير محقق و غير ثابت بأي نحو من الأنحاء و بأي معنى من المعاني ، و انسلاب التحقق و المعنى عن شئ مطلقا يعني عدم إمكانيه العلم به مطلقا .
المقدمه الثالثه (الوجود واحد و هو الله تعالى) . و هذه بديهيه . إذ محض الوجود لو تكرر و تعدد لوجب وجود ما يميّز بين هذه التكرارات و التعددات ، و لا يميّز إلا وجود أو عدم ، فإن كان المميّز وجود لكان عين محض الوجود و حقيقته ، و لو افترضنا أن الوجود المميّز مغاير لمحض الوجود لعاد السؤال إلى هذا الوجود المميّز ما الذي يميّزه عن الوجود الأول ، و يعود السؤال بقسميه إلى ما لا نهايه و هو محال . أو أن يكون المميّز هو العدم ، و التمييز نوع وجود و تحقق ، أما العدم فلا شئ فلا يُميّز . بالتالي الوجود واحد محض لا يتعدد و لا يتكرر و لا يتميّز في عين حقيقته بشئ غيره و لا غير له و لا ضدّ له و هو بسيط الحقيقه و الحقيقه البسيطه .
المقدمه الرابعه (يوجد عوالم متعدده حسّا كالعقليات و النفسيات و الجسميات) . و هذا ذكرناه سابقا و شاهده نحن .
النتيجه من المقدمات السابقه هي التالي : معرفه الحقيقه التي هي الوجود لا تكون إلا بشهوده في مظاهره المتعدده و المختلفه و التي هي العوالم و طبقاتها العقليه و النفسيه و الجسميه . و حيث أن النفس في العالم العلوي شهدت الحقيقه على هذا المستوى ، فإنها ما حصّلت إلا بعض العلم ، فلو أرادت الاستكمال لابدّ أن تدخل في بقيه المستويات ، و حيث أن معرفه الشئ بوسيله مجانسه له و من سنخ صورته هي معرفه غير معرفته بشهود أصله العلوي المجرّد ، فإن تحصيل العلم بالسفليات يحتاج إلى النزول للسفليات و التجسّد فيها و النظر إليها بالوسائل العلميه المقابله لها و التي هي منها و فيها .
هذا معنى { لخلوّها في أول الأمر عن ذلك } . أول الأمر كانت ترى العقليات ، و التي هي مبدأ السفليات ، فكان لها علم أيضا بالسفليات ، لكنه علم بالسفلي من حيث هو هو علوي ، لا علم بالسفلي من حيث هو سفلي . و مشاهده الأصول العلويه للسفليات بالنظر مباشره في هذه الأصول ليس هو كمشاهده الأصول العلويه بالنظر في انعكاساتها و تجلياتها و تنزّلتها في هيئه السفليات . و على ذلك بقيه طبقات العالم الفوق سفليه و الدون علويه أي المتوسطه . فالمعرفه التجريديه للشئ بعض العلم ، و المعرفه التشخيصيه لهذا الشئ هي بعضه الآخر . و في العالم العلوي العقلي كنّا و لا زلنا نعرف الأشياء بحقيقتها المجرّده ، فهبطنا لكي نعرفها بصوره تشخيصيه نفسيه و ماديه حتى نستكمل علمنا الأوّل .

{ بالعلوم و المعارف الحقيقيه } شرح معنى هاتين الكلمتين تفصيلا سيأتي في فقرات لاحقه من المتن إن شاء الله . لكن في هذا المقام يهمّنا أن نسأل : لماذا ذكر العلوم و المعارف ، أي لماذا ذكر كلمتين بدلا من واحده ؟ أهو الترادف الحشوي ، كلا فليس هذا من شأن الحكماء . هل يمكن أنه قصد العلوم ، و المعارف الحقيقيه ، كشيئين ، أيضا هذا مستبعد لأنه لاحقا سيقسّم العلوم إلى حقيقيه و

غير حقيقيه . لكن لاحظ أنه قال "الحقيقيه " بالمفرد ، فكأنه قال بالعلوم الحقيقيه و المعارف الحقيقيه ، لكن جمع و نسب صفه الحقيقه إلى الكلمتين ، مما يشير إلى آنه قصد معنى واحدا لكنه أشار إليه بكلمتين لاعتبارين و وجهين لهذا المعنى الواحد . بناء على أن الله يوصف بالعلم و لا يوصف بالمعرفه ، و يغلب على المعرفه الجانب الحركي و المتغير ، فيبدو أنه قصد بالعلوم جواهر الأشياء ، و بالمعارف صورها و تكوّنها و صيرورتها . و هذا يتناسق مع ما سبق في الاستكمال .

لاحظ أنه جعل استكمال النفس بالعلم ، و العلم نور ، و النفس نور ، فلبّ رساله هذه الفقره هو أن طلب العلم هو مركز حياه الإنسان و ينبغي أن يكون كذلك . قضيه حياه الإنسان قضيه علميه من أوّلها إلى آخرها . و همّ الإنسان أن يزداد وجوده ، إذ همّه ارتفاعه و قربه من ربّه ، و لا يحصل ذلك التعظيم و التكبير و التكريم إلا بازدياد الوجود ، و حيث أن وجود الإنسان هو النور ، و نفسه ناطقه و عاقله ، و لا يزيد الوجود إلا شئ من سنخه و طبيعته ، فلا يزيد وجود الإنسان حقا إلا العلم . "يرفع الله الذين ءامنوا منكم و الذين أوتوا العلم درجات" . "اقرأ و ارق فإن منزلتك عند آخر آيه تقرأها" . القراءه رقي وجودي حقيقي . و هذا الرقي يغلب عليه الصفه الغيبيه اليوم ، لكن غدا في اليوم المشهود يظهر و تغلب عليه الصفه الشهاديه . " يوم تتقلّب فيه القلوب و الأبصار " . و حيث أن لذّه كل شئ بحسب ما يناسبه ، و حقيقه الإنسان هي النور ، فلا يوجد ألذّ من العلم عند من وعى و تذكّر حقيقته و لم ينحجب عنها بالران . فكلما ازداد بالعلم اهتمامك ، كلما ازدادت إنسانيتك . فطلب العلم أشرف الأعمال مطلقا و أولى الاهتمامات مطلقا . و هذ هي الدائره الأولى في الرؤيه الإشراقيه الحقيقيه للإنسان و معنى وجوده في هذا العالم .

كون العالم السفلي أمثال للأنوار العلويه ، هو المقصود من " مثل نوره " و " آيات الله" و كون كل ما فيه "كلمات الله" و " تلك الأمثال نضربها للناس و ما يعقلها إلا العالمون " . فالعالم العلوي هو النور المجرّد ، و العالم السفلي هو أمثال و آيات و كلمات . الأمثال وراءها ممثولات ، و الآيات وراءها ما هي عليه علامات ، و الكلمات وراءها ما هي له دلالات . فالعلم الحقيقي هو ما أدرك الظواهر و البواطن ، و العلم الباطل هو ما يقتصر على طرف من الطرفين ، فإما يغفل عن السفليات و إما يعكف على أصنام المخلوقات . فالمقصود من الهبوط إذن هو التفكر في الآيات و قراءه الكلمات و عقل التمثّلات . فالقول بأنه لا فائده من النظر في هذا العالم و حسب الإنسان الذكر و التجريد هو نقض للغايه من الهبوط و تصييره في حكم العبثيات تعالى الله علوا كبيرا ، و الطرف المقابل مثله و إن كان أعلى منه إذ من انحصر قدر وسعه في العلوي دون السفلي خير ممن تعلّق بالفاني دون الباقي .

النبوّه هي الإتيان بالأمثال ، الولايه هي تأويها و فهمها . " يا عليّ ، تقاتلهم على التأويل كما قاتلهم على التنزيل " . فالنبوه تنزيل ، و الولايه تأويل . فالنبوه تبدأ من النور إلى الظلمات ، لتصعد الولايه من الظلمات إلى النور . فالنبوه فطره النفس الناطقه إذ أصلها عالم النور ، " و فيكم رسوله " و هو

العقل الذي هو الحجّه الباطنه و وسيله الكشف عن الحجّه الظاهره التي هي الأنبياء و الأولياء من الملائكه و الناس . فما كفر بالنبوه إلا من كفر بنفسه ، و ما كفر بالولايه إلا من سفه نفسه . " و ما ظلمونا و لكن كانوا أنفسهم يظلمون " .

{ إلى العالم السفلي الظلماني } فهذا عالم غربه . و نحن في شبه منحه دراسه . فراجع ناجح يرفع رأسه ، و راجع راسب تعلّق بالسراب ناكس رأسه . فنعرف أهل الغفله و الدجاجله بقلب هذه الحقيقه ، فيجعلون عالم النور العقلي غربه أو غريبا أو معدوما ، و يجعلون عالم الجسم الظلماني هو الوطن أو الوجود الحقيقي وحده . نحن في غربه مؤقته في هذا العالم ، و ما الموت إلى انتهاء الغربه و العوده للوطن ، و لذا كان "حب الوطن من الإيمان" إذ الإيمان نور من الوطن المقدّس ذاك ، و ما الآخره إلا الوطن . " إنا لله و إنا إليه راجعون " . الوطن هو "إنا لله" ، و الغربه هي الكلمه المضمره بعد "لله" و قبل "و" و هي هذا الهبوط . و "إنا إليه راجعون" هي الموت الذي هو الفرحه الكبرى للإشراقيين . فما أحبّ الموت إلا عاقل ، و ما كرهه إلا فاشل ، كما يكره الصبي الذي أسرف في منحته الدراسه و ضيّع وقته في التسكّع و العطاله و العربده أن يرجع إلى أهله و بلده ، فهل يوجد أسهل من أن يعتقد أن بلاد الغربه هي الوطن و لا يعترف بوجود بلاد غيرها ... مع الأسف لا يمكن أن تحصل على لجوء سياسي في هذا العالم ! " كل نفس ذائقه الموت " و "إنما توفّون أجوركم يوم القيامه " . فلو عمّرت ألف سنه ، ستواجه نتيجه هذا التغريب للدراسه .

كل ما يحدث لك في هذا العالم ، هو أمثال عليك تأويلها و مشاهده معناها الحقيقي . لا تقل فقط هذا الحدث مقبول و ذاك مرفوض . ابحث عن معناه و تأويله العالي . فالأمثال أموال ، و إنفاقها فقهها . " و كأين من آيه يمرّون عليها في السموات و الأرض و هم عنها مُعرضون " .

فالتأمل خير العمل . هذه كعبه الإشراقيين .

...

(الدائره الثانيه : العيش)

قال الماتن النوراني رضي الله عنه { و لمّا لم يمكنها الوصول إلى تلك العلوم إلا بعد الكدّ و الاجتهاد في زمان طويل ، و ذلك لا يكون إلا بمعاونة البدن و قواه ، و البدن لا يقوم إلا بالأغذية و الملابس و المساكن و ما يتبعها من الأمور اللذيذة ، فوجب أن يكون هذه الأشياء مُقدّرة محدودة مضبوطة بالاعتدال لئلا تخرج عنه إلى أحد طرفي الإفراط و التفريط : فتكون بالأول خارجة عن الحكمة التي لأجلها خُلقت اللذات البدنية و بسبب ذلك تقوى و يشتدّ ميلها إلى عالم الغربة فتخرج بذلك عن الحكمة ، و بالثاني يحصل إتلاف البدن الذي بقاؤه سبب لتحصيل الكمال المؤدي إلى الاتصال } .

نقول و من الله التوفيق و بنوره التحقيق : بعد أن وضع مركز الحياة في الاستكمال بالعلم ، بدأ يرسم الإطار الأول لهذا المركز . فلاحظ كيف تدرّج من المركز إلى ما دونه ، و من الغاية إلى وسائلها . و لذلك كل ما سيذكره بعد ذلك ، و هو كل ما يخصّ وجودنا في هذا العالم ، لن يجد قيمته و موضعه و معناه إلا في ضوء مركزية طلب العلم . امح هذا المركز ، يمسي كل شئ فوضى و تحكّم في الاعتبار. و هنا الإشكالية الكبرى في واضعي الرؤى و الفلسفات و النواميس و المذاهب ، سواء كانت منظّمة أو عامّية ارتجالية فوضوية ، و هي غياب الرؤية الواضحة للمركز ، ثم عدم القدرة على تفريع الفروع على أساس هذا المركز بنحو متناسق و منتظم و معقول . في نظام العالم الإشراقي لا توجد هذه السلبية ، بل كل شئ له معناه و موضعه المناسب له ، بحيث يْقل معناه و إن لم يؤمن الشخص به و يأخذ به في حياة نفسه .

{ و لمّا لم يمكنها الوصول إلى تلك العلوم } . فالوصول إلى تلك العلوم هو الغاية . الآن نبدأ نفكّر في الوسيلة . فأوّل ما سنسأله هو : هل الوصول إلى تلك العلوم في هذا العالم و النشأة التي لنا فيها جنبة جسمانية بالتالي لنا صلة بعالم الزمان و المكان ، هل يحتاج إلى زمان أي تدرّج أم لا ؟ إن قلنا أننا سنحتاج إلى تدرّج في تحصيل هذه العلوم ، سنضطر إلى تأسيس أوضاع معيّنة . إن قلنا أننا لن نحتاج إلى زمان و وسائل مادّية بأي شكل كان مباشرة أو غير مباشرة ، فسيكون لنا كلام آخر . و الجواب على ذلك هو أن وجودنا في عالم المادّة ، و كون العلوم المقصودة هي المظاهر المادّية و الخيالية ، أي آيات الله و النظر فيها و الأمثال و عقلها ، فإن الاحتياج إلى زمان واقع ، و حيث أن الحركة في العوالم الخيالية و الجسمانية مقرونة بالجهد و ليست كالعالم العقلي حيث لا نصب و لا وصب و لا تعب فيه " لا يمسّهم فيها نصب " ، فالنتيجة هي أننا سنحتاج إلى بذل جهد في البحث و مجهود في التفكير و الاستنباط و الاستقراء بأنواعهم و أشكالهم و ألوانهم و طرائقهم الكثيرة .

و لذلك قال الشيخ { و لما لم يكنها الوصول إلى تلك العلوم إلا بعد الكدّ و الاجتهاد في زمان طويل } . يشير بالكدّ إلى الجهد الجسماني ، و بالاجتهاد إلى الجهد الذهني . و هذان من شأن الفرد . و

يشير بالزمان الطويل إلى المحيط البيئي و التدرّج في التحصيل . فالجهد سيحتاج إلى مصادر طاقة إمدادا و محافظة على الشخص ، و الزمان الطويل سيحتاج إلى إقامة نظام يحفظ الشخص و يُيسّر له طلب العلم في هذا الزمان . و هنا مسألة : بما أن العلم يأتي إما بالتحصيل و إما بالكشف ، و الكشف هو الأعلى و لا يحتاج إلى كدّ و اجتهاد بل هو من حضرة الوهب ، فما معنى ربط الشيخ لتحصيل هذه العلوم بالجهد و الزمن بينما الكشف وهب فوق زماني ؟ الجواب : أولا هذا الإشكال وجيه في حالة واحدة نادرة ندرة شديدة حتى لا يكاد يُعرف لها مطابق بل لو وجد لها مُطابق فإنه لن يكون متواجدا بيننا ليحتاج أن نحلّ له هذه المسألة ، و ذلك في حالة ولادة شخص و في لحظة وعيه بنفسه يؤتى كل العلوم المادية و الخيالية و يتذكّر كل روابطها العقلية و الأسمائية ، في لحظة واحدة ، ثم في اللحظة التالية لها يموت فورا أو يبقى و لكن لا يحتاج أن يُعطي و يفيض هذه العلوم على الناس . و ذلك لأن الله لم يؤتي أحدا العلم إلا و أمره بتبيينه للناس و إفادتهم منه ، سواء بلسان الحال أو المقال أو الأفعال . فالحالة الأصلية للناس حتى أهل الكشف منهم هي أنهم يسلكون إما قبل الكشف الأولي و إما بعده سلوكا فيه كد و اجتهاد في زمان طويل . و الغالب أن يجتهد ثم يأتيه الكشف . فالجهد و الزمن ضروريان على مستوى التلقّي أو الإلقاء ، فيبقى ما بنى عليه الشيخ ثابتا . ثالثا و هو الأصل ، فإن المكاشفة تأتي بالنور المجرّد أو بالخيال أو بفهم الصور الجسمانية ، فإن جاءت بالنور المجرّد فهو الفطرة التي ما هي إلا تذكير بحقيقة الإنسان حين كان في العالم العلوي العقلي و لا جديد هنا و لا تحقيق لغاية الخلق و النزول لهذا العالم بعد . و إن جاءت بالخيال و الرؤى و المشاهدات البرزخية فإنها داخلة في الآيات التي تحتاج إلى نظر و تأمل و تحليل و تأويل لفهمها كطلب يوسف لتأويل الرؤيا بعد رؤيته لها ، فذهب إلى أبيه و سأله و صبر على الاستماع منه ، و كل هذا داخل في الجهد و الزمنيات ، فضلا عن تحقق الرؤيا الذي فيه من ذلك ما فيه كما هو ظاهر في قصّة يوسف . و إن جاءت بفهم الصور الجسمانية ، فإن هذا يفترض وجود نظر من الشخص للصور الجسمانية و آيات الطبيعة المحيطة بالبدن و بالبدن نفسه الذي هو خلاصة الطبيعة بمعدنها و نباتها و حيوانها و ما فوق ذلك من طبقات الطبيعة " و فيك انطوى العالم الأكبر " ، و هذا النظر في هذه الطبيعة داخل في الجهد و الزمن ، إذ الحركة في الأمكنة المختلفة و ملاحظة الأشياء و الحوادث و حفظها و تدوينها و ترتيبها ، و ما في ذلك من صبر و كدّ ، كل ذلك يجعل مقدّمة المكاشفة المُفهّمة للطبيعيات متأخرة في الوجود على الجهد الشخصي في تأمل الطبيعيات .
فالحاصل أن { الكدّ و الاجتهاد زمان طويل } هو شرط لازم على مستوى الفرد . أما على مستوى الجماعة و الأمّة فهو أظهر بكثير . لأن إيجاد نظام للأمّة حتى تبقى لزمن طويل و تتفرّغ فيه لطلب العلم سيحتاج إلى شروط خاصّة و أحكام كثيرة . و حتى نختصر عبارة الشيخ { الكدّ و الاجتهاد في زمان طويل } لتحصيل العلوم ، سنستعمل كلمة واحدة للاختصار و هي : المُجاهدة . و الذي يشمل كل هذه المعاني . فإذن أوّل فكرة هي : المُجاهدة أوّل شرط لتحصيل المعرفة . و فورا يخرج من أمّة النور من ليسوا من أهل المجاهدة و عشّاقها .

فإن كانت المجاهدة شرط تحصيل هذه العلوم ، فما شرط المجاهدة ؟ يقول الشيخ { و ذلك لا يكون إلا بمعاونة البدن و قواه } . فالتحصيل يحتاج إلى المجاهدة ، و المجاهدة بالبدن و قواه . لاحظ أن الشيخ يرتّب الأمور منطقيا بحيث كل حلقة تجد قوّتها و سندها في ما قبلها . و في اللحظة التي تنكسر فيها إحدى الحلقات ينكسر و ينحلّ كل ما يليها . فأثناء قراءة هذا المتن ينبغي للشخص أن لا يغادر فقرة و حلقة إلا بعد أن يتأكد أنه قد عقل ذلك و تحقق به ، و إلا فلا فائدة من القفز في العدم و ما لن يقوم أبدا . { البدن و قواه } أي القوى الظاهرة و الباطنة . فلا يكفي بقاء البدن كمجرّد عيش في حدّ أدنى بحيث لا تبقى فيه قوّة لعمل شئ يُذكر ، أو أن يختلّ مزاجه . و هنا ملحوظة : هذا المتن إشراقي ، و مع ذلك لاحظ الأهمية المفصلية و العظيمة التي يجعلها صاحبه للبدن و قواه . على عكس ما يُقال عادة بين من يزعمون أنهم "روحانيين" و ينبذون البدن و قواه و كأنه لا قيمة لها ، أو يحاولون تأسيس "ميتافيزيقا" مع محاولة افتراض عدم وجود البدن كلّيا ، كل هذه أباطيل في هذه الطريقة الإشراقي . ما يحاول أولئك أن يقوموا به هو بالضبط ما لا فائدة حقيقة فيه ، أي إنهم يطلبون العلم من وراء البدن كليا ، أي العلم كما لو كنّا في العالم العلوي العقلي فقط ! و كأننا لا نشتمل على تلك العلوم أصلا من قبل النزول لهذا العالم ، و لا يشعرون أنهم بهذا السعي يُبطلون حكمة إنزالنا للدنيا كلّيا . فمن الاعتراض على الله معارضة البدن و قواه . و إن كانت هذه المعارضة في الواقع لا تكون إلا لفظية غالبا ، و ما وجدنا أهلها إلا غرقى في البدنيات و يتصرّفون و كأنهم لا يعلمون ذلك . فما معنى أن يقرأ أحدهم كتابا "مقدسا" مثلا ، ثم يزعم أنه عدوّ للجسمانيات و أن الجسمانيات شياطين و ظلمات ؟! أليس هذا الكتاب من حروف و أصوات و أشكال و أشياء ، فهو جسم إذن . ما معنى أن يُقال أن فلانا كان نورا تامّا ، مع إثبات وجود جسم لفلان في تاريخ ما ، مع القول بأن الأجسام ظلام ؟! أكان له جسم أم لم يكن ؟ إن كان فقد خالط و خالطه "الظلام" . إن لم يكن فكيف تزعمون أنه ظهر في عالم الأجسام و له حقيقة تاريخية . و على هذا القياس و به يُجاب على من يعترض على البدن و قواه ، و هذا أقلّ ما يقال في هذا المجال . { البدن و قواه } إذن قيمة البدن و قواه مستمدّة من كونه وسيلة ضرورية لتحصيل العلوم . بالتالي لو رفعنا تحصيل العلوم لارتفعت قيمة البدن و قواه . و هذه هي الحالة التي عليها جميع الجهلة و أهل الغفلة و كل من له غاية جوهرية في هذا العالم غير تحصيل العلوم و الاستنارة بالمعارف و التجمّل بالفنون . و بناء على قاعدة " من تبعني فإنه منّي " ، فإن البدن الذي يشتغل صاحبه في طلب العلم ، و العلم نور و روح ، هو بدن نوراني و جسم روحاني . و من هنا يتقدّس و يتكرّم هذا البدن ، و يصير كل ما يخرج منه بل هو ذاته في حكم النور ، كُلٌ بحسبه و الأمر درجات . و بذلك تفهم لماذا كان أصحاب النبي صلى الله عليه و سلم يُعاملون بدنه الشريف بالتقدير و التعظيم كما يعاملون القرءآن الكريم بالإجلال و التكريم ، حتى كانت نخامة النبي لا تقع إلا في يد أحدهم يدلك بها وجهه . العلم بركة ، فبدن طالب العلم بركة . و لذا يتم بناء الأضرحة و المزارات للعلماء و العرفاء ، و تُعطى قيمة خالدة بالرغم من انفكاك النفس عنها ، لأن البدن صار نورا مستقلّا و إن تخلّت عنه النفس بالموت المحتوم . { البدن و

قواه } كل البدن بلا استثناء ، و كل قواه بلا استثناء . فلا يُقال أن العبرة بمجرّد الحفاظ على رأس البدن لأن فيه الدماغ المفكّر ، و لا أنه لا قيمة للقضيب إلا بالقدر الذي يحتاج فيه إلى التبوّل أو التناسل أحيانا . فكل البدن مهم ، و كل قواه مهمة ، و ينبغي الحفاظ على الكلّ و استعمال الكلّ على ما سيأتي إن شاء الله في الاعتدال . و ما مسخ الإنسان إلا مسخ بدنه كليا أو جزئيا ، أو قواه كليا أو جزئيا . و في مجال طلب العلم ، العادة أننا نجد طلبته قبيحي المناظر ، ضعيفي الأبدان ، تكاد تنعدم فيه قوّة النكاح و حبّ النساء ، و لا يبعد التعميم القائل أن كل طالب علم - غير الإشراقيين و النبويين - هو مريض نفساني مال إلى الفكر للهروب من الناس بنحو سلبي أو الانطواء الجبان على ذهنه . كل هذا مرفوض في هذه الطريقة . لذلك كان من عظمة النبي و أصحابه و أهل بيته أنهم أصحاب أبدان قويّة و أذهان عليّة و أرواح قدسية . فكان فيهم من فصاحته في العلوم تجعل جبريل يتمايل طربا ، و سيفه المسلول على الأعداء ينهمر دما ، و سريره لا يخلو من امرأة تسكر به تلذذا . { إلا بمعاونة البدن } المعاونة تعني وجود شئ يعين شيئاً . فإن كان البدن هو المْعين فالنفس هي المُعانة . فالفاعل و الناظر في العلوم هو النفس ، لكن البدن هي التي تعينه على الاتصال بالعالم المادي و الخيالي حتى يرى ما فيهما ، إذ لا يتصل شئ من المحدودات بعالم إلا بعد التمثّل فيه به ، فالبدن ليس فقط ليس عدوا للنفس بل هو معين لها . العلاقة سلام و وئام . لا يوجد حرب أهلية في ذوات المستنيرين . بل طبقات وجودهم يعين بعضها بعضا بصحبة حسنة للوصول إلى غاية واحدة عليا . الكافر يحارب ببدنه عقله ، و الجاهل يحارب بعقله بدنه ، أما العاقل فيصحب عقله بدنه فينير العقل البدن و يعين البدن العقل . إنارة علوية ، و إعانة سفلية ، هذه هي الذات المشرقة الربانية .

{ و البدن لا يقوم إلا بالأغذية و الملابس و المساكن و ما يتبعها من الأمور اللذيذة } . كل هذه نختصر التعبير عنها فنقول : المعيشة أو العيش . و هي الإطار الأوّل و السياج الأوّل حول كعبة العلم . إرضاء البدن و إشباعه كفاية و تلذذا هو أحسن وسيلة لتفرّغ الإنسان لطلب العلم . هذه نظرية خطيرة و هي الحقيقة . لطالما اشتغل الطغاة على إقناع الناس بوجوب قمع أبدانهم و حرمانها ، و السبب في ذلك بسيط و مفهوم ، و هو أن الطغاة بأشكالهم المختلفة الوعظية و السياسية و المالية هدفهم الوحيد في هذا العالم هو الاستئثار قدر الإمكان بالأشياء المادية من دون الناس و الشعوب . فلو كان الناس يعتقدون بوجوب إرضاء البدن و مطالبه اللذيذة ، لأدّى ذلك إما إلى تقليل ما يصل إلى أيدي الفراعنة و من يشايعهم ، أو يؤدي إلى حرمانهم منه بالكلية ، و كلا الأمرين مرفوض من قبلهم . و لذلك لطالما فضّل هؤلاء الجبابرة الملل و المذاهب و القيم التي تدعو إلى احتقار البدن و قواه ، باسم شئ لا كلفة مادية عليهم فيه البتّة . و هل يوجد أفضل من إقناع المحروم أن حرمانه هو الخير و الوجدان كله . لذلك تجد أرباب هذه الملل الظالمة يسكنون في قصور أو "معابد" فخمة ، و يلبسون أحسن الأشياء " لحفظ حرمة الطقوس و الرب " (بالتأكيد !) ، و يأكلون أنظف الأشياء و أحسنها غالبا (من أموال التبرعات طبعا و للتقوّي على العبادة و لاشك) فتجد بطونهم ملأى و باطنهم فارغ

و كلامهم سخيف و نَفَسهم كثيف ، و أخيرا الاعتراض عليهم في أي شئ من ذلك يوجب القتل و الحرق و العقوبة الأليمة لأنه ... تعدّي على الإله و المقدسات . و لا يخفى أن أكبر ما اهتموا بتأثيمه و تجريمه و جعل الناس تشعر بتأنيب الضمير حتى حين يُحللونه و يجيزونه هو النكاح و شهوته و لذّاته العفوية و العميقة ، و لعلاج هذا الوجه قال أمير المؤمنين عليه السلام عن مسّ الذكر أنه لا يوجب إعادة الوضوء لأنه ما هو إلا بضعة منك و عضو من أعضاء جسمك ، مشيرا بذلك إلى تسوية هذا العضو و وظيفته و لذّاته بأي عضو آخر من حيث الأصل أي لا توجد "نجاسة" أو "دناءة" متعلّقة بهذا العضو و عمله ، و مثل ذلك في المرأة بطبيعة الحال . و بمثل هذا الفساد و الإفساد مالت تلك الشعوب إلى الكفر البواح و الإلحاد القراح . و طوبى لهم ثم طوبى لهم . دنيا بلا آخرة ، خير من لا دنيا و لا آخرة . أليس الخسران خير من الخسران المبين . لكن بعيدا عن هذه المقدّمة ، لنذكر الحقيقة مباشرة . البدن له مطالب و يريد التلذذ . و الغاية هي التفرّغ لتحصيل العلوم قدر الوسع ، فإن المجاهدة ستحتاج إلى طاقة ، و كلما توفّرت الطاقة أكثر كلما كان ذلك أفضل للمجاهدة . و بما أن الاشتغال بقمع البدن ، و هو عنيد لأن الحق عنيد ، فيه تكاليف كبيرة من الطاقة و كلفة كثيرة من الزمن ، بينما العكس و هو إرضاء البدن يحتاج إلى طاقة أقلّ و زمن أقلّ ، فإن الخيار الأسلم هو إرضاء البدن بدلا من محاربته . ثم إن محاربته لا تنفع و لا نصر فيها ، و ما رأينا محاربا له إلا عاد بأقبح مما كان سيرجع به في أسوأ الأحوال له أرضاه و أشبعه . ثم نشدد على هذه الملحوظة : البدن حين يطلب لذّة ما ، يطلبها بسيطة و طبيعية و يمكن إشباعها بسهولة نسبية . و ذلك في أوّل طلبه لها و بروز استعداده لها في نفسه . لكن - و هنا الخطورة و المصيبة الكبرى التي ما سلمت منها أمّة عريقة أو حداثية تقريبا - لكن حين يتم قمع هذا الطلب الأوّلي ، و حرمانه من لذّته المرغوبة . حينها و فقط حينها يبدأ في الدخول في الغلوّ و الأمراض و الانفعالات العشوائية و تنشأ شتى أنواع العقد في الذهن و التعقيدات في الرغبات . حين يقال أن لذّات البدن كثيرة و شريرة و سيئة و لا يشبعه شئ و غير ذلك من انتقادات ، إنما المقصود لو دققنا هو البدن أو النفس بعد أن يتم حرمانها من مطالبها في أوّل نشأتها . و من هذا الوجه ، الانتقاد صحيح . لكن الإشكالية هي أن العلاج المقترح عند هؤلاء هو صب المزيد من الزيت على النار ، مزيد من الزيت الذي كان هو السبب الأوّل في إشعال هذا اللهب الحارق الذي لا يبقي و لا يذر في أوّل الأمر . فكأنهم يقولون : نحن صنعنا هذا الوحش بظلمنا ، ما الحل ؟ لنغذّيه و نربّيه و نزيده توحّشا ! { الأمور اللذيذة } تلطّف النفس و تجعلها بسيطة . الحرمان منها يجعلها وحشا يجد تمثّلاته التلقائية في نفوس مثل أبي لهب و فرعون و هامان و السامري و هذه الأشكال القبيحة . تأمل مثلا في جانب واحد شهير - و إن كان لا ينبغي التركيز عليه فقط كما يفعل الوعّاظ الأغبياء بل المتآمرون عادة - و هو جانب النكاح . كم "انحراف" يوجد في باب النكاح في مشرق الأرض و مغربها ؟ لا يحصيها إلا ربها . هذا معلوم . الآن ، من المعلوم أنه لا يولد أحد و هو منحرف ، لا يولد أحد و هو يحبّ أن يتم ضربه ليتلذذ جنسيا أو يحبّ أن يرى الدماء حوله ليستثار جنسيا . هذه أمور غير طبيعية و لا تفعلها حتى الحيوانات ، فواضح أنها

ناشئة من أمور نفسية فوق بدنية ، لأنه ليس فيها مصلحة بدنية مباشرة ، بالتالي أصلها غير بدني . فإذن ، كيف نشأ هذا الانحراف أو ذاك ؟ كيف تربّى و أين ترعرع و على ماذا تغذّى ؟ لولا أنه وجد عائقا ما على رغبته الطبيعية ، أو وجد ألما غير مبرر ، لاستحال أن ينشأ فيه مثل هذا الأمر المريض . و فقدان المركزيه العلمية هو أحد أهم أسباب أمراض البشر كلهم في شتى الجوانب ، لكن هنا نحن نتأمل في جانب معيّن من الحياة البدنية بقدر من الاختزال بطبيعة الحال ، و لا ينبغي أن نختزل إلا كإجراء مؤقت لتوضيح قضية ثم يجب أن نعود إلى النظرة الشمولية للأمور . الحاصل ، لو وجدت اللذات المعنوية و اللذات البدنية الأوّلية ، لكان نشوء هذه الأمراض النفسانية نادر كندرة وجود إنسان صحيح نفسيا في هذا الزمان الأغبر الفوضوي . فحرمان البدن من لذّاته بالأخصّ في أول بروزها ، هو شرّ مطلق . و ينبغي للأمم المستنيرة أن تراعي ذلك مراعاة تامّة حتى لا تُربّي مسوخا من المجرمين و لو من وراء حجب "الحضارة" .

فالمركز العلمي ، ثم حلقة المجاهدة ، ثم حلقة البدن ، ثم حلقة اللذّة . على هذا التأسيس الذي كلّه ملاحظات علمية وجودية ، بدأ الشيخ بذكر الحكم العلمي المترتّب على ذلك ، فقال { فوجب أن يكون هذه الأشياء مقدّرة محدودة مضبوطة بالاعتدال لئلا تخرج عنه إلى أحد طرفي الإفراط و التفريط} . قوله في الفقرة السابقة { البدن لا يقوم إلا ب.. } يقابله في هذه الفقرة { هذه الأشياء } . و قوله في السابقة { الأغذية } يقابله { مقدّرة } أي وجب تقدير الأغذيه ، " و قدّر فيها أقواتها " ، فيقدّر الإنسان حاجته من الأغذية و لا يترك أمره فوضى إفراطا أو تفريطا . و سنأتي على تأمل و تفصيل هذه الأشياء إن شاء الله بُعيد قليل بعد توضيح القاعدة . و قوله في السابقة { و الملابس يقابله {محدودة}. و قوله في السابقة { مضبوطة } يقابله { المساكن } . و قوله في السابقة {و ما يتبعها من الأمور اللذيذة } يقابله { بالاعتدال } . فيجب أن تكون الأغذية مقدّرة ، و الملابس محدودة ، و المساكن مضبوطة ، و اللذائذ عموما معتدلة ، و الكل يجب أن يكون بين الإفراط و التفريط . فحتى نعرف معيار التقدير و التحديد و الضبط و الاعتدال ، يجب أن نفهم ما معنى الإفراط و التفريط . فيقول الشيخ في تعريف الإفراط { فتكون بالأوّل خارجة عن الحكمة التي لأجلها خُلقت اللذات البدنية و بسبب ذلك تقوّي علاقتها و يشتد ميلها إلى عالم الغربة فتخرج بذلك عن الحكمة } . فالإفراط مخالفة ما خُلق الشئ من أجله ، و جعل الشئ البدني وسيلة إلى الانحصار الغافل في الماديات بدلا من النظر للماديات كآيات للعلويات . فالإفراط هو العبث و الحبس . و قال في تعريف التفريط {و بالثاني يحصل إتلاف البدن الذي بقاؤه سبب لتحصيل الكمال المؤدي إلى الاتصال } فالتفريط هو الموت . فالاعتدال إذن هو بين الانحصار في الماديات و بين الانقطاع عنها . و هذا موافق للمركز الذي هو النظر للماديات كآيات . فالانحصار يجعلها غاية في ذاتها لا كآيه لما فوقها . و الانقطاع يمنع النظر إليها . بالتالي الاعتدال هو كل استعمال للبدن و قواه لا يحجب عن طلب العلم الشريف . بعبارة أوضح : من كان من أهل الذكر و الفكر ، كل ما في البدنيات حلال له . " ليس على الذين ءآمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا " " و يحلّ لكم الطيبات " . "جْعلت لي الأرض مسجدا و طهورا"

لأنه من أهل " رب زدني علما " و "فأينما تولّوا فثمّ وجه الله" و "كان يذكر الله على كل حال " و "كان قرءانا يمشي على الأرض " . فمن لم تحجبه اللذة عن المعاني العقلية ، فتلذذه شعيرة تعبّدية .و من حجبه "الحلال" عن طلب العلم ، فحلاله حرام . لا قيمة لأي عمل بدني إلا بالنظر إلى العمل العقلي . و الأرض حلال لأهل العقل ، حرام على أهل الجهل . " إنها محرّمة عليهم " لأنهم رفضوا المجاهدة و اتباع النور الإلهي . هذه هي القاعدة العامّة في هذه القضية .

-القاعدة الثانية هي : يجب أن تُصنع الأعمال البدنية كلها بنحو يجعلها روحانية و جميلة و تُذكّر بالوطن النوراني و يكون استعمالها و النظر إليها فيه تذكير بالمعاني القدسية و اللطائف العلمية . و كمعيار لهذه الصناعات وضع لنا الشيخ معيار الإحسان فيها . و هو مُكوّن من أمرين {الحكمة} و {الإبقاء} . أما الحكمة فعرّفها بأنها ما لأجله خُلقت اللذات البدنية ، ثم عرّف هذا التعريف بعكسه فقال أنه حين تُخالف الحكمة يشتدّ ميل النفس إلى عالم الغُربة أي البدن و المادّة الظلمانية ، فإذن الحكمة من خلق اللذات البدنية هي بالضدّ من اشتداد الميل لعالم البدن ، فإذن هي لتخفيف الميل لعالم البدن و جذبه لعالم الروح . و هذا تصوّر غريب عند العوام . فكيف تكون اللذة البدنية مخلوقة لحكمة الزهد في البدن و الانجذاب للروح ؟! نقول عند العوام ، لأن العامّي لا يفهم تجلّي الروح في البدن ، بل يفهم الفصل الحدّي القاطع بينهما ، فالروح روح و هي كذلك فقط ، و المادّة مادّة و هي كذلك فقط ، و لا جامع برزخي بينهما مطلقا و لا صلة بينهما أبدا . فكأن طبقات العوالم أقسام من بناء مادّي ، كل قسم و دور منفصل عن الآخر بماهيته الخاصّة به . بينما الحقيقة الكونية بله الوجودية كلها ليست على هذه الشاكلة . الأدنى انعكاس للأعلى و تقييد لحقيقته و مزيد تقدير لها . و هذا الظهور للروحانيات في البدنيات يمكن أن يشتدّ و يمكن أن يضعف . فالمادّة قد تكون آية و قد تكون ساترة . هذا على مستوى الكونيات . أما على مستوى الإلهيات ، فكل شئ هو مظهره تعالى لا غير و تعيّنات أسماءه الحسنى بلا ريب . و كلام الشيخ ينطبق هنا على الاعتبار الكوني ، لأنه يتحدث من منطق الوطن و الغربة ، و هذه الثنائية تتعلّق حسب القصد الأوّل منها بالكونيات و ما يناسب النفس من حيث هي نفس . فنرجع بعد هذه المقدمة إلى سؤالين : كيف تكون اللذّة البدنية مُذكّرة بالوطن النوراني ؟ و كيف لا تكون سببا لمزيد تعلّق بالبدن الظلماني ؟ الجواب : أما عن التذكير فكما قال الشاعر في نفح الطيب في دمشق :

و حاصل القول فيها . لمن أراد اختصاره
تذكيرها من رآها . عدنا و حسبي الإشاره
دامت تفوق سواها . إنالة و إناره .

و قول الآخر كذلك :

فأرضها مثل السماء بهجة . و زهرها كالزُّهر في إشراقها
نسيم ريّا روضها متى سرى . فكّ أخا الهموم من وثاقها .

فقول الأول " تذكيرها من رآها عدنا " أي جنّة عدن . و قول الآخر "فأرضها مثل السماء" . هنا جواب المسألة و خلاصتها تحقيق القول فيها . و بيان ذلك : كل لذّة و كمال في الأرض إنما هو في الحقيقة - في الحقيقة و بغض النظر عن آراء الناس و اعتبارات الخلق و إرادتهم - انعكاس و تنزّل للذّات و الكمالات التي في السماء و الجنّة . " و في السماء رزقكم و ما توعدون " . من هنا تجد النبي صلى الله عليه و سلم يقول مثلا عن الحرارة الجوية المادية أنها "من فيح جهنّم " ، و يقول عن مجالس الذكر أنها من "رياض الجنّة" . هذا كلام متين حقيقي لا مجاز فيه البتّة بالمعنى الشائع للمجاز الذي يُرادف التعبيرات الهرائية الخالية من الحقيقة . علميا و عقليا و كشفيا ، كما قرره أهل المعرفة و المكاشفة و الشريعة ، و شهدت به الآيات القرءآنية و الأحاديث النبوية ، فإن مقرّ الطيب و الكمالات و مصدرها هو الجنّة ، و مقرّ الخبث و السفالات هو جهنّم . من هنا كانت دار الدنيا محلّ اختلاط الطيب بالخبيث ، و النافع بالضار ، و اللذة بالألم ، و الزينة بالقبح . أما في الدار الآخرة فقال تعالى "ليميز الله الخبيث من الطيب ، و يجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم أولئك هم الخاسرون " . فالمفهوم أن الميز في الآخرة ، فالخلط في الدنيا . ثم جعل نتيجة الميز أن يصير الخبث كله في موضع واحد و هو جهنّم ، "كما بدأكم تعودون" و "أصل الجحيم" . و العكس صحيح . فسيجمع الله الطيب بعضه على بعض و يجعله في الجنّة و "أصحاب الجنّة هم الفائزون". مما يكشف عن حقيقة كون الجنّة أمّ الطيبات ، و جهنّم أمّ الخبائث . و كل ابن بحسب أمّه ، فمنهم من أمّه هاوية و منهم من أمّه الكتب العالية . "من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهّل الله له به طريقا إلى الجنّة " . و تستطيع أن تتخيّل العلاقة بين العوالم الثلاثة بثلاث طبقات ، العالية هي الجنّة ، و السافلة هي جهنم ، و الوسطى هي النفس ، فإن انجذبت للأعلى التحقت بالعالم الأعلى ، و إن هوت للأسفل التحقت بالأسفل . و المآل إما إلى أعلى رفيق ، و إما إلى مكان سحيق . هذه زبدة التحقيق . بناء على ذلك ، حين نجد في عالمنا هذا ، أي دار الاختلاط و النفس في هذه النشأة ، حين نجد أي نور و جمال و حسن و علم و كمال و أدب و فنّ و إتقان و إحسان و قيام بالقسط و بقية الحسنات فإنها تكون مُذكّرة بالعالم العلوي العقلي أي الوطن . و حين نجد السيئات المضادّة لذلك تكون المادّة الدنيوية القابلة للصورتين العلوية و السفلية مُذكّرة بالعالم السفلي الظلماني . و من هذا المنطلق قال الشاعر عن دمشق - دمشق في ذلك الزمان لا في هذا الزمان الحداثي طبعا - "تذكيرها من رآها عدنا " . لأن صورة بناءها و تكوينها و أنفاس أهلها و اهتماماتهم العامّة تتمحور و تدور في فلك الأنوار النازلة في جنّة عدن . و كذلك في قول الشاعر الآخر "فأرضها مثل السماء" لأن صناعاتها كالصناعات التقليدية عموما مأخوذة من نماذج سماوية روحية و هي تمثّلات لها في الأرض . على عكس العالم الحداثي الذي الغالب الأعم على صناعاته و شؤونه يصحّ أن نقول فيها : فأرضها مثل ما تحت ثراها ، أو أرضها مثل جهنّم . الحاصل أن اللذات البدنية خُلقت لتكون مُذكّرة بالآخرة العليا ، هي فعلا كذلك لو عقل إنسان مصدرها و حقيقتها . لذلك قال تعالى عن زينة الله و الطيبات من الرزق بأنها " للذين ءامنوا في الحيوة الدنيا ، خالصة يوم القيامة " . فهي غير خالصة في

الدنيا ، خالصة في القيامة . فهي هي في الدنيا و القيامة ، و لكن الفرق بينهما في خلوصها من عدمه . و ليس إلا الاختلاط في الدنيا مع الخبيث و المؤلم بدركة أو بأخرى ، و التمييز في القيامة حتى تصير طيبة خالصة فالماء غير ءآسن و اللبن لم يتغيّر و العسل مُصفى و الخمر لذّة لا غول فيها و لا هم عنها ينزفون و الصدور ليس فيها غلّ و الحياة ليس فيها موت إلى آخر قائمة النعم و اللذات الظاهرة و الباطنة . و لذلك سمّى تعالى الزينة ب "زينة الله" ، لأن كل زينة و جمال مبدأها من حضرة "إن الله جميل يحبّ الجمال " فمن اسمه الجميل تجلّى ، و لولا الحبّ ما تجلّى ، فحبّه لذاته و ظهورها جعله سبحانه يتجلّى . فما تجمّل جميل إلا بالله ، و ما ازداد جماله إلا بقربه من الله . و العكس بالعكس ، و يستحيل أن يوجد قبيح تامّ القبح من جميع الجهات و الاعتبارات ، لأن القبح المطلق هو العدم ، و العدم غير موجود ، فكل موجود فهو جميل بقدر وجوده و على الأقلّ لكونه قائما بنور الوجود "الله نور السموات و الأرض" .

فقول الشيخ { فتكون بالأوّل خارجة عن الحكمة التي لأجلها خُلقت اللذات البدنية } سيقع على من لا يعي من وجوده إلا البُعد البدني . و لأنه مجبول على طلب الجميل و اللذيذ ، فإنه سيطلب اللذيذ فقط بالأمور البدنية . لكن البدنيات لا تتحمّل إلا طلبا محدودا للذّة منها ، و بعد ذلك تنعكس الأمور و تنقلب إلى ضدّها و يضطر الإنسان أن يتطرّف في أشكال طلبه للذة ، فيدخل في الإسراف و الإجرام و بقية الصفات الفرعونية و القارونية و السامرية و ما أشبه . أصل هذا كله يرجع إلى أصل واحد أصيل و هو أنهم لم يجدوا في وجودهم غير المستوى البدني . الباقي تفرّع عن هذا و هو تفرّع منطقي مقبول في هذا السياق حصرا . أي لو افترضنا أنه ليس ثمّ إلا البدن ، فإن ما يقوم به هؤلاء هو أمر مبرر تماما مع كونه سينعكس عليهم في الدنيا فضلا عن الآخرة سلبا . أما حين يوازن الإنسان بين مطالبه العقلية و البدنية ، و بقية طبقات وجوده و شؤونه ، فيكون جامعا لا مُفرّقا مُفسدا، حينها سينال لذّة الظاهر و الباطن ، أرض طيبة و معيشة طيبة و رب غفور . أما لو لم يقل بذلك ، فالنتيجة حسب تعبير الشيخ هي { و بسبب ذلك } أي بسبب مخالفة حكمة التذكير و الاعتدال {تقوى علاقتها } أي علاقة النفس ، و ذلك لأنها لا تلتفت إلا للمطالب البدنية فتتكثّف النفس و تتصلّب لكثرة معاشرتها و مداومتها على الاتصال بالكثيف الصلب القاسي و المظلم {و يشتدّ ميلها إلى عالم الغربة } لأنها لا تعرف عالما غيره ، فتُساوي بينه و بين الوجود ، فيصير الوجود عندها مُرادفا للبدن و شؤونه كما هو الحال في الرؤية الحداثية ، فتعتبره هو وطنها الوحيد { فتخرج بذلك عن الحكمة } من نزولها إلى عالم الغربة ، و مقصود الشيخ من الحكمة في آخر الفقرة غير مقصوده من أولها و إن كان ظاهر اللفظ متطابقا ، فقال في أوّل الفقرة {فتكون بالأوّل } أي بالإفراط و الغلوّ في قيمة البدن و شؤونه {خارجة عن الحكمة } و مقصوده { الحكمة التي لأجلها خُلقت اللذات البدنية } . أما في آخر الفقرة فذكر الخروج عن الحكمة كنتيجة لاشتداد الميل لعالم الغربة ، بالتالي مقصوده هو الحكمة من وجودنا في عالم الغربة البدني ، و ليس إلا ما سبق أن تقرر في الدائرة الأولى من تحصيل العلوم بواسطة البدن و مشاهدة صور البدنيات كآيات لما سبق أن تقرر في العقل من حقائق

متعاليات و مفاهيم مُجرّدات . فالحكمة إذن على نوعين : حكمة خلق الأشياء ، و حكمة وجود الأحوال . الأشياء الموضوعية ، و الأحوال الذاتية الإنسانية . و الحكيم من أحكم النوعين . فعرف حكمة كل شيئ مخلوق ، و عرف حكمة وجوده هو و شؤونه هو .
فالأشياء البدنية و عالم الأجسام كله بصناعاته و شؤونه يجب أن لا يكون مصنوعا بنحو يجعل النفس يشتدّ ميلها لعالم الغربة ، بل يجب أن يكون على نحو يجعل النفس يشتدّ ميلها لعالم الإشراق و العقل . و إن سألت عن مثال واضح للفرق بين صناعة من النوع الظلماني و النوع الإشراقي ، فالجواب : اذهب إلى ديزني لاند في أورلاندو ثم انظر إن كنت من أهل الذوق كيف تجد قلبك . ثم اذهب إلى مسجد الشاه عباّس في أصفهان ثم انظر إن كنت من أهل العلم كيف تجد قلبك . و حينها سيظهر لك الفرق . و أحسب أن النقطة اتضحت . و كذلك قارن في بقية الأمور و الأشياء ، بل النمط العالم للصناعات الحداثية و أعمال أهلها ، كالفرق بين السوق الحداثي "المول" و بين البازارت و الخانات العريقة ، و كالفرق بين الملابس القبيحة و الضيقة و الفارغة الحداثية و بين اللباس الفخم على بساطته أيضا العريق الذي يجعل الناظر إلى الشخص يتصوّر أن اللابس له و كأنه هبط من طبقة الملائكة إلى الأرض أو يشعر بأنه خفيف على وشك الطيران من لطافة ملبسه و نظافته و أناقته على بساطته و صناعته اليدوية و ترتيبه . نعم التمييز التام بين الجمال و القبح لا يمكن أن يتجلّى في هذا العالم بعد ، فمن المبالغة تعيين الجمال في العراقة و القبح في الحداثة ، لكن الفرق الشاسع بين مستوى الجمال في العريق و بين مستوى القبح و الكثافة في الحديث جعل المقارنة و الفصل بينهما بنحو يقترب جدا من التمييز التام بينهما أمرا ليس بذاك الغلوّ العقلي .
و حين نقول الأشياء البدنية فالمقصود أيضا السلوكيات المتعلقة بالتغذية و السكن و اللباس و كل شيئ بلا استثناء . فحتى في التغذية ينبغي مراعاة الألطف و الأخفف و الأنظف . فمثلا الاقتصار قدر الوسع على الثمار الناضجة ينبغي أن يكون هو الأصل في التغذية . ثم التدرّج في النزول في الحالات الاستثنائية إلى المزروعات كالحبّ و الأرز و الخبز ، و يُقدّم ما لم تمسّه النار على ما يجب أن تمسّه أو تصل إليه النار . ثم في الحالات الاستثنائية الشديدة يمكن التنزّل إلى الألبان و مشتقاتها . ثم في الحالات القاسية جدا يمكن التنزّل إلى اللحوم ، بداية باللحوم البيضاء الرطبة كالسمك ، ثم الدجاج ، ثم اللحوم الحمراء عند المجاعات . و في حال لم يتوفّر كل ما سبق ، يمكن لطالب العلم الشريف أي الإنسان المحترم لنفسه أن يأكل من هذه الأطعمة الحداثية المُعلّبة التي هي أشبه بالسمّ منها بالأغذية الفعلية . كل هذا ترتيب أولويات ، و لا كلام لنا في التحليلات و التحريمات. كما أن النبي صلى الله عليه و سلم عافت نفسه أكل الضبّ بالرغم من كونه حلالا .
فليس كل حلال طيب . و ليس كل الطيب على درجة واحدة ، بل ثمّ طيب و أطيب ، و سليم و أسلم . و الذي ذكرناه هو خلاصة ما ذكره أهل المعرفة بالتغذية و تحققنه منه بأنفسنا . ذكرناه مُلخّصا لمن يريد أن ينصح لنفسه و يأخذ بالأسلم في تغذية جسمه ، فإن من أشدّ ما يؤثر من باب الاستعداد على النفس هو مزاجها الجسماني ، و من أشدّ ما يؤثر على الأمزجة ما تتغذّى به . احذر الأطعمة

التي مسّها النار ، و احذر ما لم ينضج من الثمار ، ثم كُل ما بدا لك . هذه الخلاصة و قد نصحت لك. و في اللباس مثلا ، كل ما له علاقة ب "الماركات" - هذا النصب الفرنسي و الطاعون المالي الذي انتشر في الأرض - يجب أن يُلغى من حياة المسلمين كما قد لغينا أكل لحم الميتة و الخنزير ، و هو إسراف ما بعده إسراف ، و تأييد للكفار و سفه في إنفاق المال الذي جعله الله لنا قياما و هو من مواد التفاخر الفارغ بين سفلة البشر و ممن مستقبله اليقيني هو سقر . بعد حذف جانب الماركات الخرافية ، و إزالة هذه الأوثان الحداثية ، نبدأ ننظر في نفس اللباس من حيث هو مفيد و جميل في آن واحد . و من أهم المعايير للألبسة : أن يكون واسعا بحيث يُسهّل الحركة و الجلوس لطلاب العلم ، و أن يكون مرتّبا و حسن الخياطة ، و أن تكون ألوانه مريحة للعين و موافقة للجميل في الطبيعة كالبياض و الخضرة مثلا ، و أن يكون رخيص الثمن قدر الإمكان حتى يتوفّر لعموم الناس ، و أن يكون من مادّة لا تتخرّق بسهولة و يمكن تنظيفها بسهولة نسبية حتى لا ينشغل الناس بلباسهم كثيرا قدر الإمكان ، و ما أشبه ذلك من معايير كلها ناظرة نحو التيسير و التخفيف و الجمال ، و هذه بدورها ناظرة إلى تفريغ للناس لما هو أهمّ و أولى من قضايا المعرفة و الفنون ، و ناظرة إلى جعل البدنيات آيات تُذكّر بالجماليات العلوية و عالم البساطة القدسية و اللطافة الملائكية . و قل مثل ذلك في كل الأدوات المنزلية ، و كيفية هندسة البيوت و الطرقات و المتاجر و المصانع و المساجد ، حتى تمرّ على جميع أشياء العيش التي يحتاجها الناس . و إن أردنا أن نذكر عبارة واحدة جامعة لكل هذه المطالب لقلنا : الألطف أشرف .

هذا فيما يخصّ التذكير و التنوير . أما فيما يخصّ الإبقاء و هو الطرف المقابل الذي يؤدي إلى نقضه عدم الالتفات للأبدان و عدم مراعاة شؤونها بفكر و إحسان ، فهو الذي عبّر عنه الشيخ بقوله {و بالثاني يحصل إتلاف البدن } تلفا كليا أو جزئيا ، كأن تتلفّ حاسة النظر أو اللمس أو الشمّ أو السمع ، فإن في هذا الإتلاف فقدان لعلم من العلوم البدنية بالتالي فقدان لقابلية تذكّر و تحقيق الرابطة بين الحقيقة المجردة و بين مظهرها الجسماني الذي هذه الحاسّة و الآلة البدنية وسيلته ، و قد تقرر أن هذه هي الغاية من النزول إلى الدنيا ، و من هنا قالوا " من فقد حسّا فقد فقد علما " و هو العلم الذي هذه الحاسّة وسيلته . بالتالي مراعاة كمال الأجسام كليا و جزئيا هو أمر أساسي في الطريقة الإشراقية و الحكمة الآدمية . فكل ما زاد من قوّة الحواس و حضورها و بقاءها ، فهو الأسلم و العمل عليه . و كل ما كان سببا لضعف الجسم كليا أو جزئيا فهو مرفوض كائنا ما كان ، اللهم إلا لو كان الإتيان به سببا لمزيد كمالات في العلم من قبيل أي كمال أكبر من الكمال الذي يحصل بهذه الحاسّة أو تلك القوّة ، فحينها يعمل الميزان ، و إن كان من النادر أن يكون إتلاف شئ من البدن كمالا أو سببا لكمال ، لكن نذكره للاحتمال . و يُعلل الشيخ عدم جواز إتلاف البدن بتعريف البدن و قيمته في الرؤية المستنيرة فيقول { البدن الذي بقاؤه سبب لتحصيل الكمال المؤدي إلى الاتّصال } .

لاحظ كلمة { الاتصال } الذي هو الغاية ، و الكمال وسيلته . و لقراءة هذه الفقرة احتمالين كلاهما حق: القراءة الأولى أن يقصد بالكمال كمال البدن و حواسّه ، و الاتصال هو اتصال العلوم الظاهرة

بالعلوم الباطنة كما تقرر من قبل . القراءة الثانية أن يقصد بالكمال كمال النفوس بتحصيلها للعلوم الحقيقية الذي افتتح به مقاله ، و الاتصال هو اتصال النفس المستنيرة بالملأ الأعلى و العروج للوطن العلوي مُظفّرة ، و بيانه أن النفس هبطت لتستكمل بهذه العلوم التي وسيلتها البدن و الذهن ، فلو تم إتلاف البدن انقطع الاستكمال فانقطع الاتصال المرغوب فيه من أوّل القصة . و كتفريع نقول : بهذا التقرير نفهم السبب الحقيقي لتجريم الجرائم و الاعتداءات ، سواء القتل أو الجرح . بل حتى السرقة و كل ما يتعلّق بالأموال . الغاية من النهي عن الجميع هي تفرّغ الإنسان لتحصيل العلوم . و أذيته الجسمانية تؤدى إلى تعطيل أو إضعاف الحواس و إشغال النفس ببقاء البدن و كماله بدلا من الاشتغال بالبدن لتحصيل العلوم . و أذيته المالية تؤدى إلى مزيد إشغال للإنسان بالعالم البدني و تدبير معيشته لجبر النقص الذي حصل له بهذه السرقة أو بإشغال خاطره بما سُلب منه . و كذلك كما سنرى لاحقا إن شاء الله فإن الإساءات الأخلاقية أيضا علّتها نفس هذه العلّة . و أما لو أزلنا هذه العلّة الشريفة ، فإن المنطقي هو أن لا منطق لهذه التجريمات و التحريمات ، و آخر ما وصل إليه أهل التفلسف الباطل هو الاحتجاج الضعيف ب " أتحبّ أن يُفعل فيك مثل هذا " ، و الذي لا يبالي به إلا من كان لا يحتاج إليه غالبا إن لم يكن دائما ، و ما حاصل هذه الحجّة إلا أنك إن اطمأننت أنه لن يحصل لك مثل ما ستفعله بغيرك من أذى فافعله و لا حرج . و لهذا تأمل في هذه القضية : كم عالما أو عارفا قام بجرائم قتل و سرقة و إساءة ؟ الجواب واضح أنه إما لا أحد و إما القليل جدا نسبيا . الآن قارن هذا بالنسبة ما قام و يقوم به مَن محورية طلب العلم و الفنون المعرفية ليس محورية في قلوبهم و حياتهم ، أي أكثر الناس في كل العصور تقريبا : كم و كم ارتكب و يرتكب هؤلاء من الجرائم البدنية و المالية و الأخلاقية يوميا ؟ الجواب أوضح من سابقه بكثير و إجماع الأمم بل إجماع المجرمين أيضا منعقد على كثرته و شيوعه حتى كان فرعون نفسه يشتكي من موسى لأن موسى أفسد في الأرض ! فالآن نقول : أيحتاج الأمر إلى كثير من العقل حتى يُدرك وجود علاقة مباشرة و قويّة بين كون الإنسان من العلماء مع كونه من المسالمين ، و بين كونه من الجهلاء و كونه من المجرمين المعتدين . لذلك هذه الفلسفات الأخلاقية و القيم التي يضعها القوم للجماهير الحمير ، حتى أهل "الفكر و الثقافة و النخبة السياسية" من هؤلاء الجماهير ، لا تفيدهم شيئا حقيقيا . و لا يردعهم إلا رهبة القانون و الشرطة . لذلك شاع الإجرام في الفئات التي بيدها القانون و الشرطة ! لأنه بكل بساطة لا إيمان عندهم بالآخرة - و أنّى لهم ذلك و هم غرقى بحر الظلمات - و لا اعتقاد عندهم ب"الكارما" حتى يخشوا من وجود نظام سحري كوني سيردّ عليهم الصاع صاعين ، و لا يخافون من القانون و الشرطة لأنهم هم القانون و الشرطة تبعهم ، فماذا تكون النتيجة غير ما هو معلوم من تاريخ طبقة الحكام و الطغاة و السياسيين غالبا إن لم يكن دائما على مرّ التاريخ المعروف كله إلى يومنا هذا . لا يوجد سلام إلا بكون تحصيل العلم و الفنون هو محور حياة و اهتمام الأنام . لهذا جاء في الشريعة النازلة من دار السلام " طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة " ، و معلوم أن المسلم هو "من سلم المسلمون من لسانه و يده" . فاقتران طلب العلم بالسلام و إن لم يكن دائميا لكنه

أغلبيا ، و على التحقيق الاستثناء ينتج من عدم الصدق في هذا الطلب و تمامه ، بل يكون مشوبا باستعمال العلم لشئ من الدنيا و حطامها " بغيا بينهم " و "يأكلون أموال الناس بالباطل" و بقية المحاذير المعلومة في القرءآن و السنّة . تربية الناس على طلب العلم بصدق ، هذه خلاصة الأخلاق الحسنة . و من هنا ندخل إلى الدائرة الثالثة التي هي موقع الأخلاق عند أهل الإشراق .

(الدائرة الثالثة : العرق)

قبل أن نذكر نصّ الشيخ نقول : لم نقل الخلق و الأخلاق و ذكرنا العرق هنا لسبب اصطلاحي كوسيلة و لمزيد فائدة علمية . أما الاصطلاح فأخذناه من " تطهير الأعراق " لصاحب الحكمة الخالدة ابن مسكويه رحمه الله . و الأعراق هنا هي الأخلاق . أما الفائدة فهو إظهار الفرق بين العرق بالمعنى الدموي و بين العرق بالمعنى النفساني ، و سحب المعنى من ساحة الدم إلى ساحة الفهم . فالسائد بين الناس أن اختلاف الأعراق هو أمر جوهري و كل عرق له خواص معيّنة ، و بقية النظرية "العنصرية" الجاهلية المعروفة . بينما الحقيقة هي أن الأعراق يمكن أن "تطهر" و يتم "تطهيرها" و يمكن أن تخبث و يتم تنجيسها و إفسادها . و مردّ ذلك إلى فهم الناس و مدى الحكمة فيهم و تعليمهم إلى حد كبير جدا . نعم يوجد قسم من الأمزجة حاكم على صاحبه بحكم تركيبه البدني ، لكن حتى هذا القسم يمكن ترويضه و تغييره و التأثير عليه بنحو ما لجعل صاحبه أقلّ تطرّفا في إظهاره إن كان سلبيا و خبيثا و الميل به نحو الاعتدال أو تخفيف الحدّة إلى الحدّ الذي يجعل هذا الخُلق المرفوض في الطريقة ساكنا و شبه ميّت . فلا يوجد أبيض و أسود في ديننا ، و لا عربي و هندي و فارسي في طريقنا . إنما هو القلب و ما فيه من تعقّل و تفقّه و توفيق إلهي ، و البيئة و المحيط الفردي و الاجتماعي . و إن كانت هذه العوامل لا تستطيع أن تجعل البخيل كريما ، فإنها ستجعله يدفع الزكاة . هذا أقلّ ما يقال في أسوأ الأحوال النادرة . و الآن لندخل في صلب المتن بإذن الله و استمداد العون و النور منه .

قال الشيخ رضي الله عنه { فلهذا احتجنا إلى تهذيب الأخلاق ضمنا و تبعا ، لأن الاشتغال بالحواس الظاهرة و الباطنة و الشهوة و الغضب حجاب للنفس و منه لها في الحال عن تحصيل العلوم ، و على تقدير الحصول أيضا يتمكّن في جوهر النفس محبّة هذا العالم الدنيّ و يستحكم لها العلاقة ، و ذلك موجب للآلام زمانا و عدم خلوص اللذات العقلية } .

نقول : الأقوال في العلاقة بين تهذيب الأخلاق و تحصيل العلم لا تخرج عن ثلاثة احتمالات كبرى تفصيلا ، و بكلٍ قال بعض الناس و لا زالوا ; الأول أصالة التهذيب . الثاني انعدام الحاجة للتهذيب . الثالث تبعية التهذيب .

١- أما دعوى أهل الأصالة فقالوا بأن التهذيب شرط مسبق و ضروري لتحصيل العلم، بمعنى أنه لا يمكن أصلا تحصيل العلم إلا بعد التهذيب ، فالأخلاق الحسنة ضرورة أولّية ، بل أهل المبالغة من هؤلاء يقولون بأن تهذيب الأخلاق هو غاية العلم ، و لا قيمة للعلم إلا أنه وسيلة لتهذيب الأخلاق . جدّي عافاه الله يبدو أنه كان يميل إلى هذا القول . أذكر أنه أخبرني مرّة بعد أن رآني أُكثر من المطالعة في الكتب ما حاصله " يُحكى أن أحد البسطاء دخل على أحد كبار العلماء و هو في وسط مكتبته بين كتبه يقرأ و يطالع في مجلدات كثيرة و كبيرة . فقال البسيط للعالم : أنا أعلم كل ما في هذه

الكتب . فاستغرب العالم الكبير الذي يبذل ما يبذل من الجهد من أجل فهم ما في هذه الكتب و هذا العامّي الذي يبدو أنه أمّي يدّعي الإحاطة بعلمها ، فقال له : و ما هو الذي في هذه الكتب ؟ فقال : كلها تدلّ على الأخلاق الحسنة " . و هذه النظرة الأخلاقية هي السائدة في هذا الزمان ، و هي أمر مستورد من الغرب البروتستانتي على العموم . و أشدّ ما تجد هذا المنظور حين يشرع هؤلاء في بيان "جوهر الدين" و "روح الدين" و "غاية الأديان" ، فيُقال أنها تحسين الأخلاق لا غير ، و كالعادة لديهم دائما شئ من النصوص يرون أنها تؤيد قولهم من قبيل قوله صلى الله عليه و آله و سلم "إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

و الجواب على دعوى أهل الأصالة هو التالي : كالعادة ، في كل مقولة و مذهب بعض الحق و وجه من وجوهه . و وجه الحق في أصالة الأخلاق يرجع إلى كون الوجدان بالنسبة للعبد هو الوجود ، أي في نهاية المطاف محصّلة معرفة العبد و عمله إنما تتمثّل في وجدانه و حالته النفسية الحاضرة ، و لا قيمة بالنسبة له لغير هذا الوجدان ، و هو الذي يجعله يرى مدى علوّه أو دنوّه ، فإما أن يجد شعورا يرضاه أو لا ، و كل ما سوى ذلك ثانوي بالنسبة لهذه الغاية الجوهرية . بناء على ذلك ، إن قلنا أن الأخلاق هي الصفات الوجدانية للنفس ، فبهذا المعنى فقط تكون الأصالة للأخلاق . اعتبار آخر ، أن بعض الأخلاق ضروري لتحصيل العلم و طلبه و قبول حجّته بدون عناد ، و هذا أمر بدهي ، و لذلك جاء في القرءآن "و يزكّيهم و يُعلّمهم " فقدّم التزكية لسبب المذكور ، لكن لا يخفى أن هذا يجعل الأخلاق وسيلة للعلم فتكون التزكية مقدّمة له ، فلا يمكن رؤية ذلك كحجّة لمذهب الأصالة. و على ذلك ينحصر وجه الحق في الاعتبار الأوّل و هو قيمة الوجدان بالنسبة للعبد . إلا أن الإشكال لا يرجع إلى هذه الحيثية التي فسّرنا بها مذهب الأصالة ، بل عادة أهل هذا المذهب أنهم يرون الأخلاق كالكرم و الحلم ، و هي غالبا أمور اجتماعية سياسية ، هي الغاية من حيث أنها سبب القيام بأعمال ظاهرية معيّنة ، فالكرم عندهم ليس مجرّد صفة للنفس و قيمتها عندهم لا من حيث أنها صفة مجردة - على فرض وجود شئ من ذلك - بل من حيث أن الكريم سينفق ماله على الآخرين بكثرة بدون طلب مقابل مادّي منهم لإنفاقه هذا ، و على هذا القياس بقية الأخلاق كالشجاعة و الحلم و غيرها. فالعبرة في هذا المذهب هي لهيئة العمل الخارجي ، و ما الأخلاق إلا سبب لنشوء هذه الهيئة الخارجية السلوكية. فجعل الأصالة للأخلاق يعني على التحقيق جعل الأصالة للدنيا ، و عادة ليس أي دنيا بل دنيا البشر، و ليس كل دنيا البشر بل دنياهم من حيث العلاقات الاجتماعية الدولية. و هذا انتكاس كلّي لتراتبية الأشياء و أولوياتها حسب مستواها الوجودي. أصالة الأخلاق تعني العلوّ المطلق للأبدان، أي هو مذهب مادّي مثل أي مذهب مادّي آخر، اللهم الاختلاف في شئ من الهيئة الظاهرة لا غير. و نقض هذا المذهب يكون بنفس سبب رؤية الدنيا ك "دنيا". هذا وجه. وجه آخر أن الأخلاق صفات نفسانية، و النفس دون العقل في المرتبة الوجودية ، إذ الصورة اللطيفة تحت المعنى المجرّد ، فضلا عن لو كان المقصود هو مظهر هذه الأخلاق الذي هو الهيئة البدنية الكثيفة التي هي دون الدون ، و بكل بساطة لا يمكن للأدنى أن يكون هو الأعلى. أما انحصار بعض الناس في البُعد المادّي و كونه

هو "الظاهر" عندهم - أي الحقيقة الأظهر - فهذا لا يدلّ إلا على مستوى سفالتهم هم ، و لا يُغيّر من واقعية المراتب شيئا ، و عمّا قريب سيعلمون قيمة هذا "الظاهر" عندهم. لو تأملوا في أنفسهم لعرفوا ذلك من الآن بإذن الله.

٢- أما عن دعوى عدم الحاجة للتهذيب ، فهذا إجمالا هو الرأي السائد فعليا في دوائر "العلم" الحداثي ، خصوصا فيما يتعلّق بالتكنولوجيا و أفكار القوم في شتّى فروع المعرفة الطبيعية السفلية. و لأن التهذيب أمر "ذاتي" ، و القوم يطلبون "الموضوعية" بأقصى قدر ممكن بل كثير منهم يدّعي تحقق الموضوعية المطلقة في أنظارهم و بحوثهم و أعمالهم و نتائجهم، و لهذا يشيع فيهم استعمال "العلم توصل إلى كذا" و "العلم جاء بكذا" (كأنه يوجد شخص اسمه "العلم" يفعل و يوصل و يبحث ..الخ هذا الهذيان الشائع)، فإذن الشئ الوحيد الذي يحتاجه الإنسان ليعرف هو أن يكون ذكّيا و صبورا و مُتقنا لخطوات "البحث العلمي" الموضوعي المجرّد، بعبارة أخرى دما غ ميكانيكي إن أمكن (و من هنا يستبشرون ب "الذكاء الصناعي" و ثماره "العظيمة" المرتقبة). و بهذا أيضا تُفسّر ظاهرة شيوع التدنّي الأخلاقي إجمالا في "علماء" القوم، أو البلادة الوجدانية و البرود العاطفي و الحسّ الفنّي على العموم. و من الواضح أنه بالنسبة لمثل هؤلاء لا محلّ بالكلّية للاهتمامات الأخلاقية ، بالأخصّ الأخلاق بالمعنى الصوفي الذي تجده في الرسالة القشيرية مثلا أو الإحياء ، فهذه إن لم نقل أنها سبب لتأخر العلم فهي في أغلب الأحوال إن لم يكن كلها لا محلّ لها في المعادلة النهائية ، لأن البحث العلمي سيراجعه غيرك و الصبغة الكمّية غالبة عليه و الأعداد لا رائحة لها و لا لون ، فأي فائدة للأخلاق في هذا السياق إذن. تصوّر عملية رياضية تحتاجها لرسم عمارة سكنية، عملية ضرب مثلا; هل يوجد شرط أو أي أهمية لخُلق الإحسان و الكرم مثلا أو الشجاعة في تحصيل معرفة نتيجة هذه العملية، أم هل يوجد مدخلية لذلك أثناء مراجعة زميل لك لنتائج حساباتك؟ كلا. لتكن أكرم الناس أو ألأم الناس، فإن ٤+٤=٨. لتكن أشجع الناس أو أجبن الناس، فإن كيفية صناعة قنبلة ذرية أو آي فون لن يعتمد على ذلك. و من وجه آخر، فإن الغاية من العلم عند هؤلاء ليست فقط مجردة عن الأخلاق، بل مجردة عن العلم ذاته، فإن الغاية من العلم هي ما ينتجه من صناعات مادية، بل على التحقيق حتى هذه الأعمال ليست هي غاية العلم ، و لكن غايتها هي الأرباح المالية في المحصّلة النهائية (مثلا قنبلة ذرية لن تدرّ ربحا ماليا مباشرة، لكنها ستؤدي إلى قوّة سياسية، و هذه القوّة ستُستعمل لتمرير المصالح المالية لأصحابها، و لهذا قلنا "المحصلة النهائية"). فإن كان أصحاب مذهب أصالة الأخلاق هم في الحقيقة من الماديين ، فإن أصحاب مذهب انعدام الأخلاق هم في الحقيقة سفلة الماديين ، أي "أسفل سافلين" لا مجرد "سافلين". ثم إن طبيعة العلم المطلوب و غايته تُحدد مدى قيمة الأخلاق بالنسبة له، و العلوم الإشراقية التي غايتها اللذات العقلية لن تكون نظرة أهلها للأخلاق كنظرة أصحاب العلوم الكمّية التي غايتها المكاسب النقدية. و كلامنا هنا هو عن "العلوم و المعارف الحقيقية" و التي سيأتي شرحها بتفصيل آخر إن شاء الله لاحقا فارتقبه.

٣- أما عن مذهب فرعية الأخلاق ، فهو مذهب الإشراقيين و المحققين من أهل الحكمة العتيقة الخالدة. و هو ما شرحه الشيخ في الفقرة شرحا وافيا لمن أحسن التأمل و فُتحت له أبواب التعقّل. و يمكن تلخيص مطالب الفقرة في مطلبين متكاملين : أ/ موقع الأخلاق . ب/ الاحتجاج لهذا الموقع (يذكر الشيخ حجّتين ; الحجاب و الكدر).

أ/ موقع الأخلاق . يقول الشيخ {فلهذا احتجنا إلى تهذيب الأخلاق ضمنا و تبعا}. و هذا تصريح في المسألة. فلا هو يجعل الأخلاق أصلا و غاية ، و لا هو ينفي الحاجة إلى الأخلاق بالكلية ، بل يرى أهمية الأخلاق الظاهرة و الباطنة ، لكنه يرى أنها وسيلة لا غير. {و لهذا} تُشير إلى الاستكمال بالعلوم. أي لأجل هذا الاستكمال احتجنا إلى تهذيب الأخلاق، فلولا طلب العلم لما كان للأخلاق موضعا عند أهل العقل. و لذلك تجد الأخلاق لا تحقق لها عموما في الناس ، مهما تشدّقوا بها و تفلسفوا حولها، و السبب الحقيقي ليس "فساد الناس" و "أنانيتهم" ، و لكن هو غياب العلّة الحقيقية الوحيدة للتخلق بالأخلاق الحسنة، و هي محورية طلب العلم الشريف الذي هو الغاية و لتحقيق هذه الغاية يحتاج الإنسان لتهذيب أخلاقه حتى يُحصّله و تكمل لذّته به. ألف موعظة أخلاقية لن تُحسّن أخلاق غير طلبة العلم الأشرف. بينما أحاديث يُمكن عدّ كلماتها كافية لتهذيب أخلاق هؤلاء الطلبة الإشراقيين. {ضمنا} تُشير إلى أمرين : التهذيب ممكن فقط ضمن طلب العلم و في ضوء الرؤية الإشراقية السابقة. و التهذيب سيحدث أثناء طلب العلم و تلقائيا إلى حدّ كبير جدا. {و تبعا} فمدى الاهتمام بالأخلاق سيكون تابعا لمدى الاهتمام بالعلم و معرفة أهمية استكمال النفس به لمصيرها الأبدي. فقوله {ضمنا و تبعا} قد جمع معنيي الفرعية بكل وجه ممكن للتصريح بهذه الفرعية.

ب/ الاحتجاج لفرعية الأخلاق :-

الحجّة الأولى ، قال الشيخ { لأن الاشتغال بالحواس الظاهرة و الباطنة و الشهوة و الغضب حجابٌ للنفس و منع لها في الحال عن تحصيل العلوم} . نقول : حدد الشيخ هنا مقصود تهذيب الأخلاق في أمرين ; الأول عدم الاشتغال بإفراط بالحواس الظاهرة البدنية و الباطنة الذهنية ، لأن طور العقل المجرّد وراء و فوق هذه الحواسّ ، فعدم تهذيب الأخلاق يعني الانحصار في الأشغال الحسّية ، و البعض يظنّ أن المقصود بالحسّية يقتصر على الحواس الخمسة الظاهرة كاللمس و الذوق و الشمّ ، بينما الشيخ يقول هنا أن الاشتغال بالحواس الباطنة كالتخيّل أيضا من الاشتغال بالحسّ الحاجب للنفس، و كل ما يدور حوله أهل الفكر أيضا من أهل الدنيا إنما هو اشتغال بالحواسّ الباطنة في أحسن و أرفع الأحوال، فالذي يُسمّون بأهل الفكر و المفكرين و المثقفين هم أعلى بدركة من أهل الحسّ الظاهري لكنهم في جهنّم الحسّيات لم يغادروها كإخوانهم من الحسّيين الظاهريين، و لذلك يغلط من يحتجّ بأفكار أهل الحسّ الباطني و يستغرب من عدم وصول هؤلاء للمعاني التي يذكرها أهل الإشراق و المكاشفة و العقل الأعلى ، و غلطه نشأ من مماهاته بين العقل و بين الذهن و عملياته التي هي أشغال الحواسّ الباطنة . الأمر الثاني هو عدم الاشتغال المفرط بالشهوة و الغضب ، فإن الجامع بينهما هو أنهما التفات الطاقة و الوعي إلى البدن و عملياته، الشهوة رغبة في الاتصال

بالغير و الغضب رغبة في الانفصال عن الغير، كلاهما ملتفت إلى الغير و الغير المادّي بالأخصّ. فهذا الاشتغال بالحواس الظاهرة و الباطنة و الشهوة و الغضب هو {حجاب للنفس} من حيث تكثيفها و تكثيف سماءها و سقفها و إحاطتها بكتلة ثقيلة من السواد الغاسق حتى تُمسي و هي لا ترى مما وراء ذلك شيئا ، فإذا صار على النفس هذا الحجاب فإن النتيجة ستكون { منع لها في الحال عن تحصيل العلوم} لأن العلوم قضايا لطيفة و مجرّدة ، و اهتمام وجداني و غيبي ، و تحتاج إلى سكون البدن و تأمل الذهن ، لكن هذا الحجاب و ما خلقه هو بالضبط عكس ذلك كله ، هذا وجه . و وجه آخر للمنع هو أن النفس لو كانت من أوّل يقظتها إلى منامها لا تشتغل إلا بالحواس و لا تطلب إلا الشهوة و الغضب ، فإن هذا بحد ذاته منع لها بالبداهة عن الاشتغال بالعقل و طلب العلم. فمعيار معرفة إن كانت النفس ظالمة لنفسها بالحواس و أشغالها هو التالي : هل تطلب العلم الحقيقي ؟ إن كانت تطلبه فإنها غير ظالمة لنفسها كأصل ، و إن كانت لا تطلبه فهي ظالمة لنفسها . هذا هو الميزان . انظر مدى حبّك و اهتمامك و جدّك و اجتهادك في طلب العلم الحقيقي ، و هذا هو مدى إحسانك مع نفسك و تنويرك لها و حسن استعمالك لحواسّك و شهوتك و غضبك. فلا يوجد حدّ قاطع يمكن أن نضعه لنعرف إن كنّا نغضب فوق الحدّ اللازم أو تحت الحدّ الطبيعي المعتدل ، و لا إن كنّا في شهوتنا من المسرفين أو المقصّرين ، لأن هذا راجع إلى الظروف و الأمزجة ، و هذه نسبية تختلف بحسب الأشخاص و بحسب الأحوال لكل شخص. لكن ما وضعه الشيخ يكفي لتبيان هذا الحدّ و هو أن ننظر في الغاية النهائية لهذا الاشتغال الظلماني فنرى أن الشيخ يرسم هذه الغاية فيقول {و منع لها في الحال عن تحصيل العلوم} بالتالي تحصيل العلوم أو عدم تحصيلها هو نهاية المسألة ، و عليه كل ما أدّى إلى التحصيل و يسّره و حسّنه فهو من الاعتدال ، و كل ما منع من التحصيل و صعّبه و حرّفه فهو من الإفراط أو التفريط.

الحجّة الثانية ، قال الشيخ { و على تقدير الحصول } أي حصول العلم بالرغم من الاشتغال بالحسّي و الشهواني و الغضبي { أيضا يتمكّن في جوهر النفس محبّة هذا العالم الدنيّ و يستحكم لها العلاقة ، و ذلك موجب للآلام زماناً و عدم خلوص اللذات العقلية } . المحبّة وجود المناسبة. و النفس تأخذ صورة ما تهتمّ به. فإذا تكرر اشتغالها بالعالم السفلي من حيث هو سفلي ، أدّى ذلك إلى حصول مناسبة بينها و بينه و تصير تجد شئ من إشباع رغباتها فيه . حين تطلب النفس أمرا مادّيا، هي بين أحد احتمالين : إما أن لا تحصيل عليه أو أن تحصل عليه. فعلى تقدير عدم الحصول يكون اشتغالها بتحصيله و تألمها و غمّها بسبب عدم حصوله مانعا لها عن طلب العلم و مُشوّشا و مُكدّرا لها مما يؤدي إلى تعطيل القوى و وضوح الرؤية و التلذذ بالمعلوم و حسن انتظار الإشراقات الإلهية. و على تقدير حصول المرغوب ، فإنه {يتمكّن في جوهر النفس محبّة هذا العالم الدنيّ و يستحكم لها العلاقة } من حيث أن النفس تحبّ ما يُحقق لها مطلوبها. فإذا أحبّت هذا العالم الدنيّ ، سبب ذلك الآلام في النفس لأن الألم يأتي من البعد عن الأصل كما قال مولانا في فاتحة المثنوي الشريف ، و النفس أصلها من عالم الأنوار و هي نور مجرّد فستشعر الألم في أعماقها حتى لو تلذذ بدنها و

فرحت فرحا ما بحصول رغباتها الجسمانية. و كذلك سيسبب {عدم خلوص اللذات العقلية} أي حتى هذا العلم المحدود الذي قد يُحصله السافل فإنه لن تكمل لذّته العقلية به بسبب كثرة الكدورات الناشئة من تسافله و انغماسه في نار الغضب و الشهوة . و حين لا تخلص اللذة العقلية قد يظنّ السافل أن سبب ذلك هو ضعف إمكانية تلذذ العقل ، فيزهد فيه شيئا فشيئا أو يجعله ثانويا ، مما يؤدي إلى زيادة إقباله على الماديات لجبر عدم الخلوص هذا ، مما يُسبب مزيد من الكدورات ، مما يؤدي إلى ضعف التلذذ العقلي ، و هكذا في انحدار متزايد حتى يبلغ القاع الذي استحقّه بسفالته.

فإذن تهذيب الأخلاق هو ضمان لطلب العلم و التلذذ التامّ به مما يزيد من حبّه و الإقبال عليه و هكذا في تصاعد متزايد حتى يبلغ القمّة التي أنعم نور الأنوار تعالى بها عليه. و من هنا نشتقّ معياراً لمعرفة مدى حسن سير عملية التهذيب : كلما ازداد تلذذك بالعلوم التجريدية و الحكمة المتعالية، كلما كانت أخلاقك أحسن و أكرم ، و كلما قلّ تلذذك بها و اشتهاءك لها كلما دلّ على سوء أخلاقك و ضعف التزكية التي تخضع لها. فالعلم هو أحسن شاهد على حُسن الخُلق . فالأمر منه و إليه و به و له .

لاحظ أن مبدأ اللذة و الألم هو المرجوع إليه في الأخذ بتهذيب الأخلاق و تركها . أي ألم النفس و لذة العقل . فحصر معنى اللذة بالشهوة البدنية لا مُسوّغ له عند الإشراقيين ، بل على التحقيق لذة البدن هي من الأنوار العالية. و كما أن مبدأ اللذة هو باعث النفس الذي تقوم به و تتحرّك له ، فكذلك يظهر هذا المبدأ أثناء تفسير مسألة : لنعود إلى الدائرة الأولى ، لماذا أصلا نهتمّ بالعلم و نجعله مركز حياتنا ؟ و هو الذي يجيب عنه الشيخ و مسائل أخرى متعلقة بتفصيل العلم و شؤونه بعد ذلك . فقد بدأ ببيان مركزية العلم (الدائرة الأولى) ، ثم طلب المعيشة من أجل العلم (الدائرة الثانية) ، ثم تهذيب الأخلاق من أجل العلم (الدائرة الثالثة) ، و بهذا قد أقام نظام العالم المستنير ، و ما بقي إلا تفاصيل عن كعبة العلم . و نُلخّص في الباب القادم إن شاء الله المسائل التي سيعرض لها الشيخ لتفصيل ذلك ، ثم ننظر في ما قاله بإذن الله تعالى و على الله قصد السبيل و تنوير الطريق.

(مسائل عن العلم)

المسألة الأولى : ما هي العلّة الكبرى لجعل العلم مركز وجودنا .
المسألة الثانية : ما هي أنواع المعلومات .
المسألة الثالثة : ما هي طرق تحصيل العلم من حيث المناهج .
المسألة الرابعة : ما هي طرق تحصيل العلم من حيث الأشخاص و المذاهب .
المسألة الخامسة : أكمل ظهور للمعلومات بأحسن المناهج و أشرف الأشخاص و المذاهب .

و هذا التسلسل الذي سار عليه الشيخ هو مقتضى التسلسل المنطقي . لأننا أوّلا يجب أن نقبل العلم كمركز كما يريدنا أن نقبله . فإذا قبلناه سنسأل عن موضوع هذا العلم . فإذا عرفناها إجمالا سنسأل عن طرق تحصيلها ، و تقديم المناهج على الأشخاص لأن الأشخاص إنما صاروا طُرقا لتحصيل العلم منهم باتباعهم - أي اتباع هؤلاء الأشخاص - للمناهج ، فالمنهج ربّ الشخص ، و بالأشخاص ظهرت المذاهب . ثم أخيرا إن أردنا أن نعرف ما هو أكمل ظهور لكل ما سبق ، إن كان ثمّة أكمل ظهور ، فإن الشيخ يُعطينا ما يراه في ذلك في خاتمة المقدّمة الشريفة.

فتعالوا ننظر .

(المسألة الأولى : ما هي العلّة الكبرى لجعل العلم مركز وجودنا)

أجاب الشيخ { فإذا فارقت النفسُ البدنَ منقوشة بحقايق الموجودات و مرتسمة بها منقطعة العلاقة عن العالم السفليّ أو ضعيفة، عرج بها إلى الملأ الأعلى و حصلت على الحظّ الأوفى ملتذّة بالجمال الأزلي و مسرورة البهاء الأبديّ لكونها حصّلت المناسبة الموجبة للانضمام و قد قيل إن الجنسية علّة الضمّ و إن فارقت بالعكس فحالها يكون بالعكس }.

نقول : خلاصة الجواب في جملة واحدة ، العلم علّة التلذذ و السرور الخالد ، و الجهل علّة الألم و الحزن الخالد .

و معنى العلم يتمثّل في ثلاث قضايا : الأولى انتقاش النفس بحقايق الموجودات ، الثانية ارتسام النفس بحقايق الموجودات ، الثالثة على درجتين و الأعلى انقطاع علاقة النفس بالدنيا و الأدنى ضعف علاقة النفس بالدنيا.

ما الفرق بين الانتقاش و الارتسام ؟ الانتقاش للمعاني ، الارتسام للصور . لأن الموجود- و ليس محض الوجود الذي هو نور الأنوار فإنه لا ينتقش و لا يرتسم - إما أن يكون مجرّدا عقليا أو مُجسّدا بصورة لطيفة خيالية أو كثيفة مادية ، أي إما مجرّدا أو مُجسّدا ، فإن كان مجرّدا و هو الأعلى فينتقش ، و إن كان مُجسّدا و هو دون السابقين فيرتسم من الرسم الذي يُشير إلى وجود صورة له. فقوله {حقايق الموجودات} يشمل العوالم الثلاثة ، أي الموجود ، بالتالي تصير النفس العالمة بهذه الموجودات كالموجودات كلها فتجمع الحقايق فتصير خليفة الله و القرءان الأنفسي .

فالشقّ الأوّل من معنى العلم يُمثّل العلم من حيث التحقق ، لكن للعلم شقّ آخر و هو التشوّق ، من الاشتياق لما هو أعلى و أنور إذ العلم نور و كلما ازداد حب العلم ازداد حب النور و مِن ثَمّ مصادر و أهل النور و ذلك هو العالم الأعلى و الرفيق الأعلى من الملائكة و المقرّبين الروحانيين و النبي و آله الطاهرين صلى الله عليهم أجمعين. قال عن الشقّ الآخر {منقطعة العلاقة عن العالم السفلي أو ضعيفة } كما قال تعالى في الحجّ " محلّقين رؤوسكم و مقصّرين " . فالمنقطع عن العالم السفلي هو الذي لم يجد فيه خيرا مطلقا بل رآه ظلمة بحتة ، بينما الذي له علاقة ضعيفة به هو الذي وجده مجلى للخير و محلّا للذة و تمثيلا للنور ، فلابد أن تبقى فيه علاقة ضعيفة بهذا العالم بقدر شهوده للنور و الخير فيه، فإن النفس "لحبّ الخير لشديد" و ما أحبّت النفس إلا الخير و اللذة و النور و لا يمكن إلا هذا أصلا، و ما ذكر الله تعالى في كتابه و لا حتى ثبت بالعقل و المشاهدة أن الدنيا ظلمة بحتة من جميع الجهات ، فما ثمّ خير في جهة و شرّ في جهة بالمعنى الجوهري الشائع ، هذا مستحيل من أكثر من وجه . و بناء على ذلك ، يكون المنقطع تماما أقلّ في الدرجة العلمية من الضعيف ، و لذلك

كان النبي صلى الله عليه و سلم يقول " حُبب إليّ من دنياكم " فكانت له علاقة بالدنيا و علاقة حبّ للجمال و اللذيذ فيها ، و لكن حين دعاه داعي ربّه قال " بل الرفيق الأعلى " و ذكر إسرافيل و جبرائيل و ميكائيل عليهم السلام. و باعتبار آخر يكون المنقطع هو الأعلى ، لو فسّرنا الانقطاع بمعنى الشوق إلى الأعظم نورا و كمالًا ، فحينها لاشكّ أن " الآخرة خير و أبقى "، فلا يبالي بالدنيا من هذا الوجه لأنه ينظر إلى مصدر الخير الذي في الدنيا و إلى الخير الأسمى ، و حيث أنه من المقدّر له إن أحسن أن يعرج إلى النور الأشدّ فإن المنقطع هو الذي ركّز عينه على هذا النور الأشدّ فلم يكن له بالدنيا اهتمام و علاقة أصلا .

سؤال : كيف يكون منقطعا عن الدنيا و هو فيها ، و مجرد كونه فيها يأكل و يشرب و يدافع عن نفسه و ما أشبه من شؤون أهل الأرض دليل على أن له علاقة بها ؟ فهل الانقطاع ممكن أصلا لمن له حيثية وجود سفلي بدني ؟ الجواب يرجع إلى تفسير معنى الانقطاع . إن فسّرنا الانقطاع بمعنى عدم الوجود و التعلّق بالكلّية ، فإذن الانقطاع عن البدنيات مع وجود بدن للإنسان تناقض واضح و يمتنع وقوعه و هو بديهي و لا نرى أن الشيخ مع جلالة قدره يراه. فلا يبقى إلا تفسير الانقطاع بمعنى الاهتمام النفسي، بمعنى أنه و إن كان يأكل الميتة لأنه في صحراء و لا يجد غيرها و الأمر الشرعي يوجب عليه أكل الميتة، إلا أنه يجد نفرة و قرفا من الميتة و لا يهتمّ بها أدنى اهتمام حتى و هو ينهش لحمها ، و يظهر عدم اهتمامه الكلّي بها أنه في اللحظة التي يلمح فيها ما هو خير منها و يُفتح له طريق إليها يقذفها من يده و يبصق بقاياها التي في فمه و يركض تجاه الأحسن الطيّب. فعند المنقطع عن السفليات ، العالم البدني كله ميتة ، و الموت هو بوابة ، و ما وراء هذه البوابة هو "فواكه مما يتخيّرون و لحم طير مما يشتهون ".

إشكال : إن كانت علّة طلب العلم هي السعادة السرمدية بعد الموت ، فإن طلب العلم ممتنع ، إذ ثَمّ دور منطقي هنا ، لأن طلب العلم يتوقف على العلم بأشياء و أمور مثل النفس الناطقة و مراتب الموجودات و العروج و الهبوط و الجمال الأزلي و البهاء الأبدي و غير ذلك من مفردات ذكرها الشيخ ، فيرجع السؤال إلى العلم بهذه الأشياء و الأمور كيف حصل ، إن حصل بطلب علم عاد الإشكال ، و إن حصل بغير طلب علم ناقض الواقع بل و نقض الحاجة إلى وجود كتاب مثل حكمة الإشراق . و حلّ الإشكال بمقدّمات: الأولى يوجد علم أوّلي في النفس ، من قبيل علم النفس بوجودها و وجدانها للذّتها و آلمها عند بعض الأسباب ، و شعورها بدرجات اللذة و دركات الألم المتعددة عند الخواطر و الحوادث المختلفة . الثانية لذّة العلم و شؤونه حاصلة قبل الموت أيضاً ، فشرف العلم مُبرهن عليه في هذه الحياة . الثالثة قد يحصل العلم ببعض الأمور بغير اكتساب من قراءة و سماع و رياضة ذهن كالذي يحدث في الرؤيا و المكاشفة الوهبية الربانية ، فقد يُطلع الله تعالى بالوهب عبدا من عباده على أمرا أخرويا يجذبه به إلى سلوك الطريقة ، و قد يكون الجاذب غيبي أو مشهود ، و قد منّ الله علينا بكلاهما في أوّل إخراجه لنا من الجاهلية إلى الإسلام ، ففي ليلة أصلح أمرنا بجاذب غيبي لا أنا

شعرت به و لا من حولي لكن كل من يعرفني و لا يعرفني مباشرة عرف بحصول تغيّر في حياتي و شأني ، ثم بعد ذلك بمدّة قليلة رأيت الله تعالى في منام في رمضان و أنا صائم يقرأ عليّ القرءآن و أنا في مكان مظلم قاعد على الأرض و قد أشرق عليّ عمود من نور و أنا أنظر إلى الأعلى و أستمع إلى القرءآن من لامكان بصوت الرحمن جلّ و علا ، و في ذلك الوقت لم أكن حتى سمعت بإشراق و لا غيره و كنت أحسب الشيعة و الشيوعية شيئا واحداً و لا حظّ لي في قراءة كتب دينية أو سواها و لا أهلي و أصحابي و أهلهم لهم صلة بهذه العلوم و القضايا بوجه تقريباً، فحصل لي بسبب ذلك و بفضل الله تعالى يقين مباشر -تزيده الحجج قوّة و لا تُنقصه الشبهات بل و الحجج الظاهرة القوّة - بالنور و الظلمات ، بالقرءان و الروحانيات ، بالولاية و النبوة ، بوجود مراتب للموجودات ، حدس بالنفس المجرّدة ، و غير ذلك من أمور. و ما أكثر هذا في سير المُرادَين و المُريدين على مرّ القرون خصوصا في أمّة خاتم النبيين عليه صلاة و سلام ربّ العالمين. و قد يفتح العلم بشئ واحد الباب للإنسان للسلوك في طلب العلم، إذ الفطرة قائمة و الصبغة متحققة. الرابعة قد يسمع الإنسان عرضا من أحد الأنبياء و الأولياء عن الطريقة فيهتمّ بفهم ما يقولونه فيطلب العلم. و قد يخشى الإنسان من موت بدنه ، فيبحث إن كان ثمّة علاج تحدّث الناس عنه بهذا الخصوص، و لا يوجد بقعة معمورة في الأرض إلا و فيها أهل دين و ملّة تتحدث عن هذا العلاج و فتح باب خلود النفس - بحقّ أو بباطل لا يهمّ في هذه المرحلة - فينسلك في طلّاب العلم الحقيقي الباقي، فيأخذ الله تعالى بيده و تفرش الأجنحة ملائكتها له فيصل إلى الجنّة إن صدق في الطلب، و الخشية من الموت و العدم أمر شائع و لا يكاد يخلو إنسان منه خصوصا في أوّل شعوره بنفسه و صبوته، بالتالي طلب العلم الذي يتحدّث عن حياة بعد الموت و بغضّ النظر عن مفارقة البدن هو أمر كذلك سهل و شائع و أصله مفتوح لكل إنسان، فالخشية أمّ المعرفة للعامّة . و قد يتربّى الإنسان من صغره على طلب هذا العلم ، كأن يتربّى على ملّة معيّنة ، و هو السائد ، و حتى لو رجعنا إلى ءادم فإنه هبط و هو عليم ، و فرضية جهل الإنسان "البدائي" و "تطوّره" في العلم بالحقائق العالية هي فرضية حداثية لا دليل عليها بل الدليل ضدّها و في أضعف الأحوال الأخذ بهذه الفرضية و ضدّها سيّان فنأخذ نحن بضدّها إذ هو قول القرءآن و ما أجمعت عليه الأمم و الملل من غير الحداثيين تحديداً. الحاصل هو أن أسباب طلب المعرفة بوعي و إرادة كثيرة منها الجذبة و المكاشفة الوهبية و الصدفة و الخشية و التربية. فلا دور و الأمر معقول و حاصل بل و شائع.

و عليه يكون جواب المسألة : العلة الجامعة لطلب علم الحقيقة هي حبّ الحياة و زيادة اللذة . و يكفي في البدء أن يُلاحظ الإنسان الإمكان العقلي للحياة النورانية الباقية ، و يفترض أنه داخل في تجربة ، فإن أمامه احتمال مكسب لا خسارة فيه ، لأنه إن درس و ارتاض فلم يجد شيئاً مما وعد به أولياء الله فحينها يكون قد عرف أهمّية هذه الحياة له و أن لا غير بعدها و فوقها و عرف شيئا من قضايا الفلسفة و الملل العريقة و هي رياضة ذهنية و نفسانية و بدنية جيدة في أسوأ الأحوال ، و استفاد لغة حسنة و سعة خيال و تجربة في الحياة و غير ذلك من فوائد إن شاء الله. و الله الهادي.

(المسألة الثانية : ما هي أنواع المعلومات)

بنى الشيخ على أصلين : الأول في تقسيم المعلوم إلى ثابت و مُتغيّر . و الثاني في تقسيم الكمال إلى قسمين بناء على كون المعلوم مُشاهدا للنفس بعد مفارقتها للبدن بالموت أم لا.

ما معنى كون المعلوم ثابتا أو متغيّرا؟ ضرب الشيخ مثالا للثابت بالباريء تعالى. فإنه هو هو سواء كانت النفس في البدن أو مفارقة له. فمن عرفه قبل الموت عرفه بعد الموت. و سمّى هذا النوع بالعلم الحقيقي ، و أثره هو حصول الكمال الحقيقي. و ضرب مثالا للمتغيّر باللغة. فإنها {تتبدّل و تتغيّر عند اندراس تلك الأمة و الشريعة المخصوصة بتلك العلوم بلسانها}. فمن كان يعرف اللغة البابلية أتقن معرفة، ثم زالت دولة البابليين، فإن قيمة معرفته هذه تذهب معه في حال لم يبق أحد في الدنيا يهتم بهذه اللغة و لا منفعة اجتماعية منها. و الأهمّ من هذا الاعتبار في كون اللغة من العلوم المتغيّرة هو أنه حتى لو فرضنا أنه عارف بلغة معيّنة في أوجع عظمة دولتها في الدنيا، فإنه في اللحظة التي يُفارق بها البدن و يذهب عن هذا العالم لن تُفيده هذه اللغة شيئا في عوالم لها ألسنة مختلفة في التخاطب بالكلية. فقد سبق أن العبرة بعد الموت هي بما انتقش في النفس من حقائق الموجودات، أي بالعلم الحقيقي، و هو الذي يُحدد مصير النفس. بل حتى لو لم يعرف الإنسان في هذه الدنيا أي لغة، و كان أصمّا أبكما، فإن ذلك لن يؤثر تأثيرا جوهريا على مصيره، لأن اللغة تدلّ على الواقع و الحقيقة، و ليست هي عين الحقيقة من كل وجه، و العبرة بالمدلول لا بالدال. فحتى على مستوى الدنيا، يوجد آلاف الألسنة و اللغات، و كلّها تتحدّث عن السماء و الأرض و الشمس و القمر، لكن العربية فقط هي التي تستعمل هذه الألفاظ و المخارج الصوتية المعيّنة للدلالة على تلك الأشياء الخارجية. فكما أن عدم معرفتك بلغة في هذه الدنيا لا يؤثر على توصّلك إلى المدلولات الخارجية سواء مباشرة أو بواسطة لغة أخرى، بل في نهاية المطاف حتى معرفة اللغة كأصوات و أشكال لا يُعرّفك بالمدلول الخارجي لهذه اللغة إلا بشرط مواجهتك و مباشرتك للمدلول الخارجي بوجه أو بآخر، فمن باب أولى أن تفهم أن العبرة بالمدلول بعد مفارقة البدن الدنيوي. فالغاية هي المعلوم، و اللغة وسيلة من الوسائل للتوصّل إليه و هي وسيلة قاصرة إن نظرت إليها بنفسها كما أنك لو استعمت بإنصات تام لألف ساعة إلى أناس يتحدّثون عن أسرار الوجود العظمى بلغة لا تفهمها، لن يزيد ذلك في علمك ذرّة واحدة.

تقسيم المعلوم إلى ثابت و متغيّر يحتاج إلى مزيد تدقيق. لأن الثابت قد يكون ثابتا في ذاته، و يكون مُتغيّرا بالنسبة للنفس الناظرة إليه. فلو فرضنا أن الشمس المادية لن تتكوّر و تزول، فإن كل من في هذه الأرض يجب أن يعتبر أن الشمس حقيقة ثابتة، لكن موت هذا الشخص و انفصاله عن العالم المادي يجعل الشمس متغيّرة بالنسبة له، و كل علمه بالشمس و شؤونها الشخصية لن يُفيده شيئا بعد الموت. و حيث أن العبرة في العلوم هي إفادة النفس سعادتها الأبدية، فتصير قيمة العلم

بالشمس بقدر قيمة المستوى الوجودي الذي توجد فيه هذه الشمس. فقيمة المعلوم بقدر قيمته عند العالِم. و قيمته عند العالِم بقدر ثبوته في ما يشهده و يتنقّل فيه من عوالم. فالثابت ما ثبت لك، و المتغيّر ما تغيّر لك. بالتالي قيمة العلوم عند الناس ستتحدد بالضرورة بالعوالم و المنازل التي يعتقدون أنهم فيها و أنهم سيصيرون إليها. أي رؤيتك للوجود هي معيار ما تُقدّره من علوم. و هذا تفسير ميل أكثر الناس لعلوم الدنيا و ميلهم عن علوم الآخرة، لأنهم يعتقدون بالدنيا و لا يعتقدون بالآخرة. فما معنى أن نطلب علما يبقى معنا بعد مفارقة البدن إن كنّا لا نرى أصلا أن لنا وجود بدون البدن. و اهتمام الباحث في الماديات و الأدبيات و السياسيات و حصره اهتمامه في هذه العلوم، كاشف بحد ذاته عن قرار فكري اتخذه مسبقا و هو أنه ما ثمّ شئ وراء هذه البدنيات. قبل أي نظر في علم يوجد رأي عن طبيعة العالم و الوجود و منازل وجود الإنسان. فلا يزعمنّ أحد أن بحثه منفصل عن "الفلسفة"، و أنه "طبيعي بحت" من أوّله إلى آخره، هذا مستحيل، ما قام علم إلا في إطار فلسفة - بالمعنى الشائع.

المعلوم المتغيّر يُسمّيه بالعلوم العرفية الاصطلاحية، أي تعارفت عليها أمّة من الأمم و اصطلحت عليها و اتفقت لسبب أو لآخر على اعتبارها ذات قيمة في وجودهم الشخصي و حدود ثقافتهم الخاصّة بهم. فقد نقول أن المعلوم الحقيقي هو المعرفة، و المعلوم العرفي هو الثقافة. المعرفة واحدة، الثقافة متعددة. المعرفة باقية، الثقافة فانية. المعرفة تولّد كمال حقيقي، الثقافة تولّد كمال وهمي. و قيمة الثقافة هي بقدر قيمة المعرفة التي تُظهرها و تدلّ عليها. بالتالي إن وجدت ثقافة منفصلة عن المعرفة، فإنها مثل جثّة ميّتة.

ذكر الشيخ للعلوم العرفية أمثلة تصريحا و تلويحا. أما التصريح فذكر نوعين : الآداب و السياسة. قال عن الآداب {كالنحو و اللغة و الأشعار و الخطب و الرسايل}. هذا يؤكد ما ذكرناه من أن قيمة بالثقافة بقيمة المعرفة. لأن الأشعار مثلا التي ليس لها أي فائدة في الدلالة على المعرفة، بل إنما هي نزوات عاطفية و تخيّلات عرضية، أي قيمة لهذه بعد المفارقة، لا قيمة. تنقطع بانقطاع هذا العالم بالكلية. لكن لو كان للأشعار فائدة من حيث تعليم اللسان الذي انكشفت به الكتب الإلهية و الصحف العرفانية، فحينها لها قيمة عظمى من هذا الوجه، فإذا كانت الأشعار هي بحد ذاتها وسيلة لإظهار العلوم الحقيقية صار الشعر من صلب الجواهر الباقية. و لا يُعقل أن نُساوي بين قول امرئ القيس مثلا:

"و قد أغتدي و الطير في وكناتها . بمنجرد قيد الأوابد هيكلِ "

و بين قول الإمام الحرّاق:

" أتطلب ليلى و هي فيك تجلّت . و تحسبها غيرا و غيرك ليستِ "

فالثقافة ترتفع و تنخفض بقدر ما فيها من معرفة.

ثم حدد الشيخ النوع الثاني من العرفيات بالفقه و أصوله. {و أما علم الفقه فإنه علم سياسة المدن، فلكليّته لا يندرس و إنما يندرس بعض الفروع و تتبدّل الأحكام و تتغيّر و تنتقل من أمّة إلى أمّة، و كذا حكم أصول الفقه}. فإذن للفقه و أصوله جانب كلّي ثابت في الدنيا، و له جانب شخصي يتغيّر في الدنيا. لكن لا يخفى أنه أخذ الفقه هنا بمعنى من معانيه أو فائدة من فوائده فقط حتى جعله كأنه مرادفا للسياسة البحتة. لكن من المعلوم عند أهل التصوف أن الشريعة في حد ذاتها رموز و حبال تصل الظاهر بالباطن و الباطن بالظاهر. أي أن الشريعة مثل الشعر، قد تكون صورة تنزل فيها الحقيقة و سُلّما للصعود إلى الحقيقة، و قد تكون مجرّد أداة ضبط و قمع الجمهور فتصير قانونا مادّيا صرفا لا يلتفت لغير الماديات. و ظاهر أن شريعتنا المحمدية غارقة في بحر المعاني. فلا يوجد عندنا مسألة من باب العبادات أو العمليات إلا و هي مشتملة على معنى حقيقي بوجه أو بآخر، أما العبادات فظاهر، أما العمليات فالتأمل و الاستقراء بل بالأصول القرءانية كفيلة بإثباته، و حسبك أن السادة العرفاء نقول معنى النكاح- و النكاح عند الكثير هو أدنى عمل بشري و حيواني ممكن و شهواني حتى النخاع- و جعلوا النكاح باسمه أيضا معنى قائم في حضرة الأسماء الإلهية فقالوا بوجود "تناكح الأسماء"، هذه العبارة التي قد تصدم أذهان الغافلين فيتوهّموا منها معنى غير ما قصده أهله فينكروه بينما حقّهم أن يقبلوه لأنهم من القابلين له قطعا إن كانوا من المؤمنين. و ما معنى تناكح الأسماء إلا ما ورد في القرءآن من مثل قوله تعالى "و هو الغفور الودود" أو "العزيز الحكيم"، بمعنى أن الجمع بين اسمين - و النكح هو الجمع للتوليد- يُعطي معنى ثالث لا يوجد في كل اسم على حدة، فلو تصوّرت العليم فقط ثم تصوّرت الحكيم فقط لصار عند معنيين، أما لو تصوّرت العليم الحكيم صار عندك معنى ثالث لا يوجد في كل واحد منهما على حدة، إذ يصير هو المحيط بالمعلومات لكن حيث أنه ليس كل عالم بشئ حكيم يضع الشئ في موضعه المناسب، فيصير العليم الحكيم هو الذي يعلم و يضع كل شئ في موضعه المناسب، هذا شرح تقريبي و إلا فالقضية أعمق من ذلك. ما نريد الإشارة إليه هنا هو أنه حتى في باب النكاح في الشريعة، بل و في تفاصيله، يوجد تجليات و إشارات إلهية و دلالات حقيقية. فالشريعة من المعرفة، أما القانون فمن الثقافة الميّتة. فإذن الفقه ليس مجرّد سياسة المدن، و إن كان كذلك من حيث باب المعاملات فيه على الأخصّ، إلا أنه أيضا سياسة البدن و وسيلة لتزكية النفس و استحضار المعاني الإلهية و الأنوار العلوية في جميع مجالات المعيشة البشرية و البقاع الأرضية. بالشريعة استنارت الأرض للإنسانية.

أما عن التلويح عن النوع الثالث من العلوم العرفية، فذكر ذلك في تعداده للأنواع التي تُشكّل العلوم الحقيقية التي قال عنها مُمثّلا {كالبارئ تعالى و العقول و النفوس و الأفلاك و الكلّيات من العناصر و المركّبات}. و التلويح هو في قوله {و الكلّيات}. أي أن للعناصر و المركّبات كلّيات و جزئيات مُتشخّصات. الكلّيات هي من العلوم الحقيقية. أما الجزئيات فتلحق بالعلوم العرفية. و يؤكد هذا الاستنباط قوله بعد ذلك عن العلوم المتعارفة بعد ذكره للآداب {و كذا العلوم المتعارفة التي كانت لفارس و القبط و بابل و غيرهم من الأمم السالفة}. فحين جعل هذه العلوم المتعارفة قسيما للآداب و

الفقه، تبيّن أنه يقصد بها علوما متعلّقة بالطبيعة، إذ لم يبق في القسمة غيرها. فاجمع ذلك مع التلويح السابق حيث قيّد بالكلّيات، يتبيّن أنه يقصد جزئيات علم الطبيعة و طريقة النظر الخاصّة بكلّ أمّة. و ذلك لأن الجزئيات الطبيعية- أي العنصرية و المركّبة- التي دون الأفلاك في الدرجة، فضلا عن أنها دون النفوس و العقول، هذه الجزئيات الطبيعية نسبية من ثلاثة أوجه. الوجه الأول طريقة ملاحظتها و تحليلها. الوجه الثاني كونها متغيّرة في الدنيا فضلا عن الآخرة. الوجه الثالث كيفية الاستفادة من هذه الملاحظات عند كل أمّة. و من هنا نعلم سخف من يزعم اليوم من الحداثيين أنه يوجد "منهج علمي" واحد فيما يتعلّق بجزئيات الطبيعة السفلية. هذا وهم ما بعده وهم. لا أقلّ أن طريقة الملاحظة و كيفية الاستفادة تتعدد بتعدد الرؤى الوجودية و سُلّم القيم و أنواع الغايات و مراتبها عند كل أمّة بل كل فرد على التحقيق. و لذلك ما يكون منهجا و طريقة مقبولة عند أمّة قد تكون مرفوضة عند أمّة أخرى. لأن القضية ليست رياضية بحتة و لا معلومها واحد متعالي، بل هي غارقة في الشخصنة و النسبية. إلا أن هذه الجزئيات في حد ذاتها آيات. فمن نظر فيها بالاعتبار و استعملها لتحسين العيش للتفرّغ للمعرفة و استحضار الأنوار، صارت له من الخير النافع.

الحاصل أن العلوم العرفية أو الثقافة على اصطلاحنا لها ثلاثة أنواع : الطبيعة الجزئية ، والسياسة الفردية و الجماعية ، و الآداب اللغوية. و هذه الأنواع تجد قيمتها بحسب خدمتها و إظهارها للعلوم الحقيقية أو المعرفة على اصطلاحنا.

ذكر الشيخ خمسة أنواع للمعلومات الثابتة. و ذلك على الاعتبار التالي. لو تأملنا في الوجود و الموجود سنجد أنه ينقسم إلى خمسة أمور. الوجود الواجب المطلق و هو البارئ تعالى. ثم موجود هو معنى مجرّد خالص، و هو العقل. ثم موجود له صورة لطيفة أقرب للعقل و هو النفس. ثم موجود له جسد لطيف أقرب إلى النفس و هو الفلك. ثم موجود له بدن كثيف و هو العناصر و المركّبات. فالفلك و العناصر و المركبات هي الثلاثة التي تفسّر لك ذكر القرءآن لثلاثة أسماء لما يظنّه البعض شيئا واحدا، أي الجسد و الجسم و البدن. عن نفي كون الأنبياء من الملائكة استعمل الجسد "و ما جعلناهم جساد لا يأكلون الطعام و ما كانوا خالدين". و عن البهائم في أدنى مستوى استعمل البدن و تشكيله "و البُدن جعلناها لكم من شعائر الله" و في فرعون قال "ننجّيك ببدنك". فالبُدن للهائم، و البَدَن للبشر، نفس الحروف بتشكيل مختلف يدلّ على كونه من نفس المستوى مع فرق عرضي بينهما، و لهذا كان ذهاب هذا الفرق يجعل الإنسان ك "الأنعام بل هم أضلّ سبيلا". أما الجسم فذكره مقرونا بالعلم في طالوت "و زاده بسطة في العلم و الجسم"، فهو أقرب للجسد من حيث اقتران بالعلم اللطيف، و كذلك من حيث كونه قالبا لطالوت و هو إنسان مصطفى مستنير، بينما فرعون كان من السفالة بمكان. هذه قراءة محتملة للآيات المذكورة. العناصر هي البسائط، و المركبات هي تجميع لهذه البسائط بجمع يجعل مجموعها فوق بسائطها المجردة و ذلك لانطباع صورة مثال علوي عليها

يجعلها أكثر من مجرد المجموع الكمّي أو الاقتراني لبسائطها. نصف رأس إنسان لا يساوي نصف رأس إنسان! فدقق.

هذه الحقائق الخمسة لا يمكن أن تتغيّر في جوهرها كان ما كان حال الواقع. فحقيقة البدن مثلا و كونه موجودا له طول و عرض و كذا و كذا، هذه الحقيقة لا تتغيّر أيا كانت صورة البدن في واقع من الاحتمالات و الممكنات. بيانه: أن الممكنات في علم الله تعالى لانهائية من حيث صورها لا من حيث جواهرها، أما من حيث الجواهر فهي متناهية لأن المفاهيم الممكنة متناهية. فمثلا، الله يعلم ما لا يتناهي من أشكال الفيل و ألوانه، و أشكال القطّ و ألوانه، و أشكال النسر و ألوانه، و كل ذلك داخل في جنس الفيل و القط و النسر، فمن هذا الوجه الله يعلم و يستطيع أن يخلق ما لا يتناهي من صور الفيلة و النسور. لكن الفيل بدن، و القط بدن، و النسر بدن، أي له حقيقة البدن الكثيف، فمن حيث الجوهر البدني الفيل يساوي القط يساوي النسر أيا كانت صورهم. فالله يعلم حقيقة بدنية واحدة لها صور غير متناهية. كذلك الله يعلم حقيقة جسمانية واحدة لها صور غير متناهية. و يعلم حقيقة جسدية و نفسية و عقلية واحدة لها مظاهر و أنواع و أشكال و رسوم و ألوان غير متناهية. فمعلومات الحق تعالى متناهية جوهريا غير متناهية صوريا. و لا يُعقل و لا يُمكن بحال من الأحوال أن تخرج الموجودات سواء في رتبة الأعيان الثابتة أو في رتبة المظاهر الحادثة، سواء في الدنيا أو الآخرة أو بعد سبعين آخرة و دنيا، لا يمكن إطلاقا إلا أن يكون ما سيقع و ما سيوجد هو صورة من الصور المحتملة لهذه الجواهر الأساسية الأربعة التي هي الاحتمالات العقلية الحاصرة للموجود و الواقع. و على سبيل المثال للتقريب الأخير حتى يسير معنا القارئ و لا يتخلّف أحد: إن أنت فهمت معنى عملية الجمع الرياضي، و عرفت معنى ١+٢=٣، أي معنى رمز + و المعنى الخارجي لهذا الجمع الكمّي بين الأشياء القابلة للجمع. فإن فهمك لجوهر الجمع هذا، يجعلك مُحيطا بعلم كل عملية جمع ممكنة سواء كان الرقم من الآحاد أو من العشرات أو من ما لا يتناهي من احتمالات الأعداد. فهم الجوهر هو إدراك فوري لكل مظهر من حيث جوهره لا من حيث مظهره الخاص به. فحتى لو لم تستحضر في وعيك نتيجة جمع ١٨٩٠٠٠٢٠٢+٩٩٢٨٢٨٢٩٢. فأنت عارف بنتيجة هذا الجمع من حيث الجوهر، اللهم إن هذا المظهر الخاصّ يحتاج إلى شئ من التأمل و التعمّل حتى تستحضره هو أيضا. كذلك الحال بالنسبة لمن تعلّم العلوم الحقيقية. فإنه إن فارق و ذهب إلى الآخرة، لن يكون إلا في عالم عقلي أو نفسي أو فلكي أو عنصري ، أو في مجموع معيّن من ذلك بحسب مراتب وجوده الإنساني الجمعي. فإن عرف حقيقة العقل، كائنا ما كان المظهر و التجلّي الخاصّ للعقل في المنزل الذي سينزل فيه، سيكون عارفا به جوهريا و لن يشعر بالغربة المطلقة فيه. "يهديهم ربّهم بإيمانهم". "نورهم يسعى بين أيديهم و بأيمانهم". ثم سيطلب النور المتمم لهذه المعرفة الجوهرية فيقول "ربنا أتمم لنا نورنا". لم يطلبوا أصل النور إذ كان معهم من قبل "ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا" و إنما طلبوا التمام. إذ الجوهر باق و المظهر فان. "كل من عليها فان و يبقى وجه ربّك ذو الجلال و الإكرام". فمن عرف الحقيقة في الدنيا عرفها في الآخرة، و من جهلها في الدنيا جهلها في الآخرة، "من كان

في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى و أضلّ سبيلا". لماذا "أضلّ سبيلا"؟ لأنه لم يعرف الجوهر، و فقد حتى المظهر الذي كان يعرف شيئا منه بالتجربة و الممارسة في الدنيا فتغيّرت عليه الصورة فصار أعمى كاملا و العياذ بالله. فتأمل في الآيات و ستجد أنها تذكر أن العلماء يعرفون مواطن الآخرة و شؤونها قبل حدوثها. و هذا أيضا يُفسّر لك سبب إتيان الكتب الإلهية و الأخبار النبوية ببعض صور الآخرة و مواطنها، و ذلك حتى يتم تقليل نسبة الجهل بصورة الآخرة بقدر ما تحتمله العقول في الدنيا.

الإنسان الكامل هو الذي يجمع في نفسه العلم بالبارئ تعالى و العقول و النفوس و الأفلاك و الكليات الطبيعية. و ذلك لأنه مع البارئ بسرّه، و مع العقول بعقله، و النفوس بنفسه، و الأفلاك بفلكيته، و الطبيعة بطبيعته. فأنت كإنسان موصول بالرحمن و الأكوان. فاطلب الجواهر، و سخّر المظاهر للجواهر، تسعد في الدارين بإذن الله تعالى. و السلام.

(المسألة الثالثة : ما هي طرق تحصيل العلم من حيث المناهج)

قال الشيخ { و إذا تلخّص لنا أن السعادة منوطة بالعلوم الحقيقية دون غيرها، فنقول إن العلوم الحقيقية تنقسم في قسمين: ذوقية كشفية و بحثية نظرية. فالقسم الأول يُعني به معاينة المعاني و المجرّدات مكافحة-لا بفكر و نظم دليل قياسي أو نصب تعريف حدّي أو رسمي-بل بأنوار إشراقية متتالية بسلب النفس عن البدن و تتبيّن مُعلّقة تشاهد تجردها و تشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية}.

نقول: فإذن يوجد طريقان لتحصيل العلم : البحث و الكشف.

أما البحث فهو الفكر ، و نظم دليل قياسي ، و نصب تعريف حدّي أو رسمي ، بالتالي هو مُشاهدة المعاني و المجرّدات بواسطة و من وراء حجاب تصوّرات الذهن ، و النفس تكون في البدن و تنظر للأشياء بالرغم من تلبّسها بالبدن.

أما الكشف فهو الذوق ، و حصول أنوار إشراقية متتالية ، و يُدرك المعنى و المجرّدات الروحانية مباشرة و باتحاد بين العاقل و المعقول ذاته فلا يجد فرقا و مسافة ذهنية بين ما يعتقده و ما يعتقد فيه، و النفس.

بعبارة أخرى، البحث معرفة الشئ بواسطة الذهن، و الكشف معرفة الشئ مباشرة بنور الشئ ذاته. و القسمة المنطقية لا تحتمل إلا هذين القسمين، إما بواسطة غير المعروف أو بمباشرة نفس المعروف.

الدليل على إمكان المعرفة البحثية أمر مُسلّم عند الناس خواصّهم و عوامّهم، و لا ينكر أحد كل المعرفة البحثية و إن أنكرها في بعض المجالات فإنه يُقرّ بها في مجالات أخرى. البحث حسّي كأصل ذهني كوسيلة. أي أنه يميل نحو الحسّيات و البدنيات، و هي المعتمد عنده، حتى حين يسعى صاحب البحث أن يترقّي من الحسيات إلى المجردات فإنه يتّخذ الحسيات كمنطلق له و يرى أن إثبات وجود الواقع الخارجي يبدأ من بداهة وجود المحسوسات البدنية. فحجّية الوجود هي وجود الماديات. و من هنا كان الغالب على أهل الفكر البحثي هو النزعة المادية و الدنيوية و حتى الإلحاد و الزندقة تخرج من عندهم، إذ كان الزنديق في إحدى أهم تعريفاته هو من لا يرى إلا المحسوسات البدنية. فالبحث هو طريقة الذهن الغارق في البدن. و هو كالأعمى يُحاول تلمّس هيئة الوجود بيده ليُخمّن ماهيته و هويته. البحث رؤية في الظلام، و تبدأ من افتراض خلوّ الباحث من العلم في ذاته أي تفترض الجهل ثم تنطلق بحثا على العلم. و لذلك تحتاج إلى نظم أدلة قياسية و نصب تعريفات حدّية أو رسمية. و فرق كبير بين أن تنظم الأدلة بعد معرفتك بالحقيقة، و بين أن تنظمها من أجل أن تعرف الحقيقة. الإشراقي ينظم الأدلة أيضا لكن بعد المعرفة و هو كمن رأى وجه يوسف ثم بدأ يرسم صورته على

لوحة بيضاء. بينما البحثي الصرف كمن يسأل الناس ليصفوا له وجه يوسف ثم يبدأ بجمع أخبارهم و يرتّبها في ذهنه ثم يرسم بناء على هذه الأخبار، فهو لم يشاهد يوسف و لكن يُخمّن وجهه مما عنده من تعريفات حدية و رسمية تخيّلية. لا يطمئن الباحث أبدا، و لا يشك المكاشف أبدا. الباحث يرى نفسه غير معروفه، منفصل عنه، و يسعى لجبر هذه الفاصلة بالأدلّة القياسية و التعريفات الوهمية. فيعتبر نفسه "أنا" و يعتبر ما سواه "هناك" و "في الخارج". هو غريب في الوجود. و طلبه للعلم يشبه المتجسس الذي يتسوّر البيوت و ينظر من ثقوب الأبواب ليرى ماذا يفعل أهل البيت. لا عصمة للمفكّر، و لذلك لم يذكر الشيخ العناية الإلهية حين ذكره. لاستغراق الذهن في البدن، الأصل أن المفكّر الصرف لا يعرف سوى نفسه بأضيق المعاني.

أما المكاشف فشأنه أعلى من ذلك. الوجود نور، و الموجودات أنوار، و المكاشف نفسه نور مجرّد. فتتداخل الأنوار مع بعضها حين ترتفع الحجب التي بينها، و أكبر حجاب هو الالتفات للبدن الكثيف و الانحصار فيه بل حتى اعتباره مجرّد بدن كثيف مظلم هو أحد أكبر أسباب كثافته للعقل، حين تُشرق الأنوار على النفس يصير البدن بحدّ ذاته روحا مجسّدة كما قال الإمام عليه السلام "أجسادنا أرواحنا". لذلك هو "ذوق" من تذوق و تلامس العالِم و المعلوم. {معاينة المعاني و المجرّدات}. المعاني في قبال الصور الخيالية اللطيفة و الصور المادية الكثيفة. و هذه المعاني التي هي الحقائق معها أيضا المجرّدات التي هي الأرواح و العقول العلوية المجرّدة عن الصور و الأشكال و الهيئات. {مكافحة} لأن المُعاين يُعاين بنفسه المجرّدة لا بواسطة بدنه الكثيف. و وجود المناسبة الذاتية بين النور الناظر و النور المنظور إليه، تحصل المكافحة و المباشرة و الماسة "في كتاب مكنون. لا يمسّه إلا المُطهّرون". "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يُطهّركم تطهيرا". و هم أهل بيت النور المذكور في آية النور. تطهّروا عن رجس الخيال و نجاسة المادة، أي تطهّروا بماء الروح و أصبحوا عقولا صرفة، فمسّوا الكتاب النوراني المحض الذي هو روح محض في حقيقته "و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا، ما كنت تدري ما الكتاب و لا الإيمان، و لكن جعلناه نورا". فهو روح و هو نور، فلا يمسّه في علوّه إلا من كان كذلك روح و نور. و هذا معنى ما جاء في روايات بعض أهل البيت عن حدوث تحريف للقرءان، إذ كل تنزيل تحريف، و المقصود أن الإمام الروحاني النوراني هو وحده من يرى حقيقة القرءآن أما غيره فإنما يرون الصور و الأمثال و اللغة و الأشكال. الباحث يتعلّم بالتفكير و المكاشف يتعلّم {بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة}. متفاوتة لوجود مراتب في الأنوار العلوية، و الفرق بين هذه المراتب هو نفس النور و شدّته، فالجامع بينهم هو النور و الفارق بينهم هو شدّة النور. متتالية تدلّ على أن حضرة التعليم هي حضرة العقل، لأن الخيال و المادة لا يوجد أي توالي فيهما، بل كل لحظة تفنى و تأتي لحظة جديدة بعدها بالكلية و الأولى تنعدم فورا، لا استمرارية و اتصال بالنسبة لهما، و إنما يشعر الإنسان بالاستمرارية فيهما بسبب نور العقل، العقل يحفظ الوجود أما الخيال و المادة ففناء في فناء. "كل من عليها فان و يبقى وجه ربّك ذو الجلال و الإكرام" وجهه هو العقل. "من يطع الرسول فقد أطاع الله"، "أفلا تعقلون". فقوله {متتالية} يعني أن النفس تحضر في

عالم القدس، حيث البقاء هو الحكم "ما عند الله باق"، و النور هو الحسّ و الشعور. و قوله {إشراقية} يعني مما فوقها إليها، و فوقها إما النور الأشدّ منها مباشرة و إما نور الأنوار الذي هو رأس و حقيقة سلسلة مراتب الأنوار العلوية بل الأنوار كلها "هو نور السموات و الأرض.. و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور". فكل نور أعلى يفيض من ذاته على النور الأدنى منه. "إخوانا على سرر متقابلين". و الكرم هو القاعدة هناك، "و ما هو على الغيب بضنين". و قوله {بأنوار} أي بحقائق الأسماء الإلهية و صفاتها الكمالية، و أحكامها و أعيانها الثبوتية. في ذلك المقام الشريف تُشاهد النفس كل لطيف. و ما استجنّ في علم الله تعالى من الأشياء اللانهائية تبدأ بالظهور لها و يرى كل شئ و يتلذذ بمشاهدة الأسماء و أعيانها و هي تتجلّى عليها بأحكامها، و لذلك ختم آية النور بذكره علمه تعالى "و الله بكل شئ عليم". و قوله {بسلب النفس عن البدن و تتبيّن مُعلّقة تُشاهد تجرّدها و تشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية} يعني أن النفس تنحصر في شئ ضيّق من الممكنات و المحدودات بسبب أنها حصرت وعيها و التفاتها بالبدن الشخصي و أسفل سافلين. فإذا انسلبت عنه و تجرّدت استطاعت بإذن الله أن تُحلّق و تسبح في كل شئ. فتتجاوز حدودها الشخصية حين تكون معلّقة أي غير مرتبطة بشئ بعينه، و لذلك تملك مشاهدة الأعيان الثابتة كلها كما هي. و يقع الخطأ في العلم الفكري خصوصا بسبب أن ما يظهر من الأعيان الثابتة من حيث تنزّل بعضها في هذا العالم إنما هو ظلال لها، و المفكّر في معرفة الشئ كالناظر في الظلّ ليعرف حقيقة الشخص ذي الظلّ. لكن حين تتجرّد النفس عن عالم الظلال، فإنها تنظر للأشياء لا من حيث ظلالها بل من حيث أعيانها الثابتة و حقائقها الكاملة، و لذلك لا يخطئ علمها بل هو معصوم محفوظ بالعناية الإلهية التي تتولّى كشف المعاني و الماهيات لها. "و سقاهم ربّهم شرابا طهورا".

التعبير عن العلوم يتناسب مع العلوم و الذين يُراد مُخاطبتهم بها. أما من حيث العلوم، فإن الأصل المطلق هو أن الكلمة هي أشرف طرق التعبير لأنها أشدّها تجرّدا. و لذلك نزلت الكتب الإلهية كأصل بالبيان اللساني "بلسان قومه ليبيّن له"، و كذلك كتب شيخ الإشراق مكاشفاته باللسان العربي. و ما لا يستطيع الكلام أن يُعبّر عنه، فلن تستطيع صورة أن تُعبّر عنه من باب أولى. فمراتب البيان هي الكلام ثم الصورة ثم الصمت. و في نهاية التحليل، البيان إشارة لتحفيز الإنسان لسلوك طريق الإيقان. و حتى يرى أن غيره قد وصل إلى شئ فيسلك هو لعلّه يصل مثلهم إلى شئ. و حتى يضع ما يظهر له في ميزان الحكماء، و يُقارن ما يعرض له بما جاءت به الأنبياء.

طريق المكاشفة إما أن يأتي بالوهب مطلقا أو بالكسب الممزوج بالوهب، و لا يكون بالكسب مطلقا أبدا. الوهب هو أن يأتي الوارد من الأعلى فيجعلك تسير على الطريق، و هو الجذب أو الاجتباء في قوله تعالى "الله يجتبي إليه من يشاء"، و الكسب دائما مبني على وهب خفي و لكن العمدة فيه هو السعي الواعي للإنسان بالنظر في حياته و الخيارات الممكنة له في كيفية قضائها و هي الإنابة التي في قوله تعالى "و يهدي إليه من ينيب". لاحظ في الاجتباء كان أوّله و آخره منسوب لله "يجتبي"

و"من يشاء"، لكن في الإنابة طرف من الله و طرف من العبد "يهدي" من الله "ينيب" كسب العبد. و لذلك ليس لنا كلام مع أهل الاجتباء لأنهم مصدر للكلام و حقيقة الكلام عندهم و فيهم. فمقصودنا هو أهل الإنابة. و إنابتهم تبدأ من جعل الذكر و الفكر أي العمل الباطني هو محور حياتهم. و قبل ذلك أو بعده-على اعتبارين و احتمالين- الأخذ من الدنيا بقدر الضرورة و الحاجة التي تجعلهم يتفرّغون أشدّ تفرّغ للعمل الروحاني و العقلي. و خاتمة عملهم أن يُنصفوا الناس من أنفسهم و يُسالموا الخلق ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا حتى لا تنشغل خواطرهم بالنزاع لا أقلّ في بادئ الأمر و بداية السلوك. فإذا استمرّوا على هذه الحالة مع لزوم الخلوة قدر المستطاع إلا عن الخير و مجالس الذكر و الفكر، و المسارعة إلى التوبة من الغفلة و المعصية، فإنه لن يكاد يتخلّف بإذن الله عن هذا الإنسان ثمار طريق الذوق و المعاينة.

طريق البحث الذي ينبغي أن يكون مؤيدا لطريق الكشف بالنسبة للمنيب خصوصا، و ينبغي أن يكون من تنزّلات صاحب الكشف و الاجتباء أيضا حتى يصير نورا على نور، يأتي بالأخصّ عن طريق دراسة كتب أهل البحث و التفكّر في كل شئ يجده أمامه و يتعرّض له خصوصا مباحث الإلهيات و النبوات و المعاد أي كتب الحكمة المتعالية و الفلسفة و علم الكلام الملّي. و يُكثر من المطالعة في هذه الكتب و التأمل في مطالبها حتى يصير بإمكانه بإذن الله أن يستعمل هذه الطريقة في الوصول إلى النتائج أو تقريرها.

المكاشفة قد توضع في قوالب نظرية. لكن البحث بنفسه لا يوصل إلى ما تعطيه المكاشفة الذوقية. فالكشف أوسع دائرة من البحث، في تحصيل العلم و في توصيل الفهم. و القاعدة التي تبيّناها هي أن كل مكاشف مفكّر، لكن ليس كل مفكّر مكاشف. و أفكار المتألهين بالنسبة لأفكار الباحثين كالشموس مقارنة بالشموع. تفكيرهم أدقّ، و تعبيرهم أرقّ، و نيّتهم أصدق، و اتباعهم أحقّ. و من هنا ننتقل إلى معرفة الأشخاص و المذاهب التي قامت بهذه الطرق. و الله المستعان.

(المسألة الرابعة : ما هي طرق تحصيل العلم من حيث الأشخاص و المذاهب)

الحقيقة جديدة دائما. و كل عارف بها أيا كان طريق تحصيله لهذه المعرفة أو حصوله عليها فإنه لا يأخذها إلا جديدة و غضّة طريّة. فهي بكر مهما افتضّها أهل الذكر و الفكر. فالوجود كما قرره أهل المعرفة لا يتجلّى مرّتين و لا بنفس التجلّي لاثنين، للسعة الإلهية و الفردية الإنسانية. فعلى التحقيق لا يوجد شئ اسمه تقليد و لا اتباع مطلق، هذه عبارات تُطلق على اعتبارات خاصّة في النظر للعلاقات الإنسانية العلمية. كل من عرف فكأنّه أوّل من عرف. هذا وجه.

الوجه الآخر أن الحقيقة قديمة مطلقا. لا يوجد حقيقة تستحقّ الذكر و لا معنى عالي إلا و قد سبق أن عرفه الإنسان حتى تصل السلسلة إلى الإنسان الأوّل الذي قيل فيه "و علّم ءادم الأسماء كلّها". الإنسانية بدأت بعلم كل شئ، ثم تنزّلت إلى اختلاط العلم بالجهل، و تؤول في آخر الدورة الزمانية الكيفية- لا الكمّية- إلى الجهل شبه المطبق فتقوم القيامة. "لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق". و إن كان هذا المطلب السابق مُقرر عند أهل الحكمة العتيقة و المعرفة العريقة فإنه أظهر و أيسر للقبول بالنسبة لأصحاب الأذهان الضعيفة حين يعتبرون الحالة الراهنة، أي في هذا الوقت بعد أربعة عشر قرنا من الهجرة الشريفة الحقائق الكبرى و معظم الوسطى و الكثير من الصغرى قد سبق أن عرفه الناس و وضعت المناهج و الكتب و الأسانيد التي يتولّى أهلها الحفاظ عليها و بثّها في الناس. رجال كل طريقة كثر، و كتب كل طريقة كثيرة و مُحررة و شائعة إلى حد كبير.

بناء على صحّة الوجهين السابقين، فإن الموفّق الكامل هو الذي يقوم بالتالي: لأنه يريد مباشرة الحقيقة و استكشاف المعاني بنفسه حتى يُحقق فرديته و فرادته ، فإنه يتأمل في المطالب العرفانية و المباحث العلمية و كأنه لم يعرفها أحد و هو سيبدأ الاستكشاف من الصفر. و بذلك يُشكك في كل شئ، و ينظر في كل شئ، و يطلب من الله تعالى أن يُعرّفه على كل شئ. فلا يرى سلطة مطلقة لشخص أو مذهب، و لا ملّة و لا دين، و لا أي شئ غير نفس ظهور الحقيقة التي يذكرها الأشخاص و تقررها المذاهب سواء بطريقة الذوق أو طريقة البحث، أي بأن تظهر له هو. و لكن لأنه يعلم أن العقل واحد في جوهره، وَ بني الإنسان إخوة في أصلهم، وَ أي طريق يؤدي إلى المطلوب فهو مطلوب، وَ العمر قصير و العلم كثير، وَ إدراك المعنى بأي طريقة هو إدراك حي فردي جديد، فإنه لذلك يقبل من الأشخاص و المذاهب ما يرى أو يُلهم أن فيهم أشعة شمس الحقيقة. و لا تناقض بين المسلكين إلا عند القاصرين.

فمثلا، في مسألة وجود الحق تعالى. أيهما أولى: أن تنظر وحدك في هذه المسألة من الصفر بدون أي اعتبار لأي قول و لا نظر في أي دليل سبق أن وضعه و حرره و هذبه و شذبه و جادل فيه و عنه أمم من الشرق و الغرب، أم أن تنظر في ذلك و مع ذلك تتأمل في المسألة وحدك في ضوء ما نقّحته

العقول و وضعته الأذهان الشريفة و المجاهدة على ممر القرون و شتّى البلدان. مهما كانت قوّة عقلك، فإنك لن تصل غالبا إن لم يكن مطلقا إلى كل ما وصل إليه هؤلاء مجتمعين. و سيخفى عليك الكثير جدا من أدلّتهم و تدقيقاتهم، بل قد تضلّ و تحسب المغالطة دليلا لعدم التفاتك لأمور قد بيّنها غيرك من طلاب العلم و أهله. ثم إنك لو جمعت بين طريق التفرّد و طريق التلقّي ستجد في كثير من الأحيان أن ما تتوصّل له وحدك هو عين ما ذكره غيرك، و هذا سيقوّي فيك الاطمئنان إلى حقائق كثير و رؤية المعنى الواحد يتجلّى في أزمنة و أمكنة مختلفة متباعدة، بل و ستجد أن عقلك و منطقك هو نفس منطق غيرك من الناس الذين سبقوك مثلا بألف سنة مما سيجعلك تستشعر معنى الإنسانية و أنموذجها العالي الذي ما نحن إلا تشخّصات له. و قد تجد أن ما انكشف لك في خلوتك هو نفس ما ذكره و قرره حكماء كبار و سادة صوفية أقطاب، فتعرف أهل الحق بمعرفة الحق، و تشعر بأنك على طريق صحيح، و تصير بينك و بينهم مناسبة روحية و "العلم رحم بين أهله"، و فوائد جمّة تتفرّع عن الجمع بين الطريقين. فإذا تعبت من المشي اركب على الدابّة، و إذا أردت التحرّك انزل و امشي بنفسك. و قل مثل ذلك في كل مسألة من المسائل و مطالب العلم مطلقا.

و لبيان أهمّ أهل الحكمة البحثية تحديدا و مدى شيوعهم و مسائل أخرى متعلّقة بذلك قال الشيخ {و هذه الحكمة الذوقية قلّ من يصل إليها من الحكماء و لا يحصل إلا للأفراد من الحكماء المتألهين الفاضلين}. و هذه قاعدة عامّة. كما أن أكثر الناس لا يؤمنون كذلك أكثر الناس إلى طريقة البحث يميلون. و سبب ذلك يرجع إلى عوامل يقررها الشيخ تصريحا و تلويحا تتلخّص في ما يلي:

أولا كلما ازداد علوّ الصفّة قلّت كمّية أهل المرتبة. و هذا مبني على تراتبية الموجودات و نسبتها إلى الأسماء الحسنى. "الله لا إله إلا هو ، له الأسماء الحسنى ". فأعلى مقام في الوجود هو لله تعالى، و هو واحد، و إن كانت وحدته غير كمّية حدّية لكنه واحد أحد. و في هذا المقام تكون الكمالات الوجودية على أشدّها بل حقيقتها و إطلاقها ثَمّ. "له الأسماء الحسنى". له بالأصالة، و لمن دونه بالإفاضة من لدنه، قال تعالى "و ما بكم من نعمة فمن الله". و له بالإطلاق، و لمن دونه بشعاع منها يُناسب مقدار سعة شيئيته التي هي عينه الثابتة، قال تعالى "و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا" و كذلك من كل صفة، إذ بالنسبة للاسم الإلهي كل صفة تنزّلت من لدنه هي قليل من كثير، و لا تتوهّمن القلة و الكثرة الكمّية التي تنقسم هنا بالمعنى المادي الشائع. و قد قال سبحانه "أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها". الماء هو الصفة الكمالية، و الوادي هو الشئ أي العين الثابتة، و كل عين تحتمل بقدر رتبتها في سلسلة الموجودات اللانهائية. و على ما سبق، كلما اقترب الموجود من الله، كلما وجد أن أهل الدرجة التي بلغها أقلّ عددا و أشدّ كمالا. و ذلك تجد أن رؤساء الملائكة أقلّ من جنود الملائكة. و أولي العزم من الرسل أقلّ من عموم الأنبياء. و الأقطاب من الأولياء أقلّ من عامّة أهل السلوك و المعرفة. و على هذا النمط كل كمال دنيوي أو أخروي، ستجد أن اشتداد الكمال يقترن بقلّة الرجال. و أشار الشيخ لهذه القاعدة حين قال {و لا يحصل إلا للأفراد من الحكماء المتألهين الفاضلين}. فأشار

إلى قلّتهم بقوله {الأفراد} ، و أشار إلى كمالاتهم بقوله أيضا {الأفراد} و ذكره للحكمة و التأله و الفضيلة. فقد يكون صاحب حكمة، لكن ليس صاحب تأله و فضيلة بالمعنى الأخصّ المميز لذلك و إن كان لا يخلو منها بالكلية بالضرورة، فلذلك تكون رتبته أنزل. و هكذا كلّما وضع قيد صفة، كان الكمال الذي لهذه الصفة أصعب منالا بالتالي لا يناله إلا قلّة بالنسبة إلى الكثرة المحرومة منه. في طريقة البحث لا حاجة جوهرية إلى التأله و الفضيلة، بل قد يكون من الغارق في الدنيا و الدناءة، لكن ذهنه سليم في تصوّراته و منطقه فصيح لاهتمامه بلسانه، فيملك القدرة على فهم المطالب الفلسفية بقدر جيد.

ثانيا الإفراط في الاشتغال بطريقة البحث. قال الشيخ {هؤلاء كانت حكمتهم الذوقية ضعيفة جدّا، لأن أرسطاطاليس شغلهم بالبحث و البسط و الرد و القبول و الأسئلة و الأجوبة و غير ذلك من الأمور المانعة عن تحصيل الأمور الذوقية، و لا سيّما مع انضمام حب الرياسة إلى ذلك}. الجدل قد يُمرض العقل. الجدال كالقتال، فالذي لا يعرف الحياة إلا بأن يقتل غيره، يعني أن الحياة عنده اختبأت وراء حجاب الغير. كذلك العقل الذي لا يشعر بالحقيقة و لا يقبل المعنى إلا بعد أن يفترض الخصوم أو يواجه الخصوم، فإنه بذلك يكشف عن كونه محجوبا عنها بحجاب غليظ. فهو كمن لا يعترف و يعرف أنه في حالة حزينة أو مفرحة بوجدانه المجرد، بل يحتاج أن يُجادل نفسه و غيره إن كان هذا الوجدان حقيقي أم باطل. الأصل في طريقة الذوق أنها مبنية على العلم الحضوري، بينما طريقة البحث مبنية على العلم الحصولي. العلم الحضوري كعلمك بوجودك و فكرك و مشاعرك و واقعيتك، و بنور النفس المجرّد يُشاهد كل شئ لأن حقيقة كل شئ منعكسة و ظاهرة في النفس "و في أنفسكم أفلا تبصرون". "من عرف نفسه عرف ربّه". فالمعلوم حاضر عندك، و أنت حاضر عنده، و لذلك هو علم حضوري. بينما العلم الحصولي من اسمه، هو حصول بعد عدمه أو اشتباه في وجوده. يوجد فاصلة معنوية بينك و بين المعلوم، و تأتي بالمقدمات و البسط و الرد و الأسئلة و الأجوبة المختلفة حتى تناله. كمثل علمك بالقوانين التي تسير عليها بلدة ما، أو إن كانت جريمة معيّنة حصلت تصحّ نسبتها إلى متّهم ما، و كثير من الأمور الطبيعية و السياسية (و إن كان هذه قد تنال بطريق الكشف أيضا، فلا يوجد تقسيم حدّي بين المعلومات و طريقة تحصيلها كأن يقال أن العلم الإلهي لا ينال إلا بالمكاشفة و العلم السياسي و الطبيعي لا ينال إلا بالبحث، هذا باطل. الموجود من حيث هو موجود قد يظهر للنفس بطريق الذوق أو بطريق البحث، نعم قد يكون ظهوره أشدّ و أحسن بطريقة دون غيرها، لكن إجمالا من العلم بالله تعالى نزولا، لا يوجد استثناء لهذه القاعدة التي تُقرر أن كل معلوم فيُمكن أن يُعلم- إن توفرت الشروط اللازمة- بالطريقتين). فالذوق قد يضعف إن اشتدّ البحث، لأن البحث يجعل الوعي يتجّه للغير و الواسطة و التعقيد، بينما الذوق يتجه للذات و المباشرة و البساطة. قد يحصل التوازن بينهما كما هي طريقة شيخ الإشراق، لكن قد يحصل التنافر و التجاذب و التطرّف أيضا كما هو شائع. فتجد صاحب الذوق كعموم الصوفية لا يقوون بل لا يرغبون و يستقذرون طريقة البحث. كما أنك تجد الملاحدة و الماديين و الفقهاء عادة لا يفهمون بل يشكون بل يُكذّبون بطريقة الكشف من

أساسها، كتكذيبهم بالوحي النبوي الذي هو أعلى معاني الكشف من وجه. فلا شكّ أن الاستغراق في طريقة قد يجعل النفس لا تحتمل الطريقة الأخرى إلى حدّ كبير. و على التحقيق لا يخلو إنسان من الطريقتين جميعا، لكن الكلام هو على النمط الغالب. فكل إنسان جرّب المعرفة الذوقية في معرفته بنفسه. و كل إنسان جرّب المعرفة البحثية في طلبه لمعرفة من أخذ الخبز الذي كان في صحنه.

ثالثا حبّ الرياسة و جمع الأموال. طريقة المكاشفة طريقة تقديس للذات، أي تنزيهها عن الخيالات و الماديات قد المستطاع حتى تُشاهد المجردات و الأعيان الثابتة و تتأمل في الوجود المحض. فإن كانت الصور المادية الكثيفة و انطباعها في القلب انطباعا وثنيا كاف لحصول الران و حجب القلب عن مطالعة الأنوار و قبولها. فما ظنّك بإنسان نزل إلى أدنى مستوى من هذه الصور المادية الكثيفة و الخيالات السقيمة، و راح يطلب سفك دم الخلق ماديا و معنويا من أجل أن يترأس عليهم هذه الرئاسة الوهمية و يجمع الأموال و النقود التي هي وسيلة لعيش البدن في الواقع و بدنه لا يحتاج إلى كل هذه الأموال التي يطلبها ليعيش واقعيا و إنما يطلبها لتراكم الأفكار المظلمة و المغالطات النفسانية و العقد اللاواعية فيه، مثل هذا كيف يُمكن حتى أن يشمّ رائحة جنّة الروح و إن عُرفها ليُشمّ من على بُعد خمسمائة سنة. حسنا، فما علاقة حبّ الرياسة بطريقة البحث؟ الجواب هو ما تجده اليوم مثلا من كون فقهاء الظاهر على مستوى السياسة و علماء المادة على مستوى الطبيعة هم الذين يهتمّ بهم الملوك و الرؤساء عادة و يُغدقون عليهم الأموال و يمنحونهم المناصب في بلدانهم. و السبب ظاهر. لأن أهل الدنيا يريدون الدنيا، و فقهاء السلاطين و علماء الماديين يأتون لأهل الدنيا أولا بما يناسب مستواهم العقلي و النفساني، و ثانيا و هم الأهم بما يُلائم رغابتهم، الفقيه الشرعي الذي باع آخرته من حيث حكمه للجماهير و تعليمهم الخضوع لأئمة الجور و الظلم، و العالم الطبيعي من حيث تزويده إياهم بالأسلحة و المخترعات التي يتغلّبون بها على خصومهم و يُنتجون بها بضائعهم التي يكسبون الثروات ببيعها. طريقة البحث هي التي يميل لها أهل الدنيا لأنها تأتي بمنافع جمّة لهم على المستوى البشري و الطبيعي، و لا تحتاج إلى مجاهدة النفس بالجهاد الأكبر و لا التجرّد عن هذا البدن المعشوق بل و لا التجرّد عن أدنى شهوة من شهواته غالبا، إذ كما قلنا مبناها على التصوّر الذهني و العمل المادي عادة.

رابعا غياب طريقة الكشف و أهلها. قال الشيخ {و لم يزل البحث بعد ذلك ينمو و يزيد و الذوق يضعف و يقلّ إلى قرب من زماننا هذا، و لما امتدّ الزمان و طال العهد ضاعت طرق سلوكهم و كيفية التوصّل إلى معاينة الأنوار المجرّدة و لطافة مأخذهم في مفارقة الأنفس بعد خراب البدن أو لا مفارقتها، و انطمست أدلّتهم و حُرّف عليهم غيرها إلى غير ذلك. و تضاعف ذلك أيضا إلى الزمان المذكور أيضا حتى إن بعض المستعدّين ممن لا يرضى بالبحث الصرف أراد أن يحصل شيئا ما من الحكمة الحقيقية على ما ينبغي، فصعب عليه ذلك لذهاب الطريق المؤدي بالشخص إلى المطلوب}.
خلاصة ذلك هي التالي: لا يخلو زمان من أهل الكشف. لكن إذا غلب أهل البحث، و مالت الدنيا

معهم، و وقع الاضطهاد المادي أو المعنوي أو كلاهما على أهل الكشف، فالذي سيحصل مع الزمن هو انتشار طريقة البحث حتى تصير مرادفة للعلم من حيث هو علم مطلقا، و ينزوي أهل الكشف في كهوفهم و يتستّرون بالبحث في علومهم أو ينقطعون بالكلية عن الناس، فيؤول الأمر إلى غياب شيوخ المعرفة المقدسة، و ما بقي بأيدي الناس من كتبهم إما يضيع شخصه و إما يبقى شخصه و لا يُفهم لفظه على ما قصده واضعه. و بذلك تبدأ البلاد بالتكثّف في شتّى المجالات، أي في كيفية بناء المباني و هندستها، و كيفية اللباس و تصميمه، و كيفية التعامل بين الناس و المحادثات بين عموم الخلق و مواضع اهتمامهم، و هكذا في شتّى المجالات يبدأ نور الروحانية يخفت و يقرأ الواقع بلسان حاله "و الليل إذا يغشى"، و يُنشد الزمان بمزامير داووده "و الليل إذا سجى"، حتى يبلغ الزمان إلى ظلمته القصوى، التي لا يأذن الله تعالى بأن ينزل إلى ما تحتها لعدم احتمال الوجود إياها و لعدم بلوغ الأجل المسمّى، و حينها يطلع كوكب السعادة. لا يجد كل طالب للعلم القدرة في نفسه على سلوك طريق التفرّد و المجاهدة بالتوحّد. النمط العام هو حاجتهم إلى رجال و شيوخ يأخذون بأيديهم و يخرجونهم من الظلمات إلى النور بإذن ربهم. و ليس كل طالب سينزل عليه جبريل أو يأتيه الخضر بمفاتيح التأويل.

هذه أهم أربعة أسباب لقلّة أهل الذوق و كثرة أهل البحث بالنسبة إليهم. و في أمّة عقلت منفعتها و عرفت شرفها يجب العمل و التأسيس الواضح الصريح على مستوى البلدان و سياستها لعكس ما يُمكن عكسه من هذه الأسباب الأربعة بقدر الوسع و الطاقة مع بذل أعلى مجهود و التوسّل بالأسماء الإلهية أشدّ توسّل.

ثم نقول : علماء المسلمين قد جمعوا بفضل الله تعالى و لجامعية رسولهم صلى الله عليه و سلم بين جميع الطرق الممكنة لتحصيل المعرفة، و إن لم تشتهر كلها بنفس الدرجة للأسباب السابقة لكنها موجودة و مشهورة بين طلاب العلم. و أمثلة على طريقة الكشف و طريقة البحث و الطرق الجامعة بينهما إلى حد يزيد و ينقص، و تقريبا كل طرق علماء المسلمين هي من الصنف الجامع مع اختلاف الدرجة، هي الأمثلة الآتية :

طريقة الشيخ محيي الدين ابن العربي قدس الله نفسه. و من تبعه كالشيخ صدر الدين القونوي، و داود القيصري، و الشمس الفناري. هذه أصلها المكاشفة، و إن صارت بعد ذلك تُعضّد المكاشفة بالمباحثة إلى حد ما، لكن أصل الذوق عندها حاضر دائما.

طريقة الشيخ ابن سينا رضي الله عنه. و هي التي ورثت و هذّبت و نمّت و رفعت طريقة البحث إلى أوج لم تبلغه من قبل لا عند اليونانيين و لا غيرهم، و أحسن تجلياتها كتاب الشفاء لابن سينا. و تابعه على طريقته الشيخ نصير الدين الطوسي رحمه الله و جعل الجنّة مثواه.

طريقة القاضي عبد الجبار المعتزلي عليه الرحمة و الرضوان. و هي التي أخذت بأصل الوحي النبوي و أيّدت مطالبه بالعقل النظري، و هي طريقة السادة المعتزلة عموما و أوج ظهورهم و بقاء طريقتهم هو كتب القاضي رحمه الله. و تابعه من علماء الكلام الشيخ الماتريدي و الشيخ الأشعري و أشياعهم رحمهم الله. فعلم الكلام يعتمد الكشف حسب ظهوره في الوحي النبوي، بينما العرفان الصوفي يعتمد الكشف حسب ظهوره للولي الرباني، و لا يفترق الولي عن النبي أبدا بل ما عقل عن النبي مثل الولي و الصوفي، و الفرق الأكبر هو أن المتكلّم يأخذ معاني النبوة من ما يظهر لذهنه من النصوص المنقولة، بينما الولي و الصوفي و إن كان يشارك المتكلّم في الأخذ بالنصوص لكن العمدة عنده على أخذ حقائق هذه النصوص النبوية من النور المحمدي الذي يرقمها على صفحة قلبه البيضاء. لكن للتبسيط المفيد نقول أن المتكلّم يعتمد على الكشف في صورة النص، ثم يُعضّده بالعقل النظري قدر وسعه.

طريقة الشيخ شهاب الدين السهروردي قدّس الله ذاته الشريفة. و هي جامعة بين الكشف الصوفي، و العقل الفلسفي، و النصّ الديني. و تابعه عليها من أفاضل المتأخرين و أحكم طريقته و مدّها و أتقنها شيخ الحكمة المتعالية صدر المتألهين الشيرازي رضوان الله عليه، و من سار معه كالحكيم السبزواري، و بالأخصّ سيدنا جوهرة أهل البيت في هذه الأزمان العلّامة الطباطبائي أعلى الله قدره و نفعنا بأنفاسه و فهمه، و إن كان الغالب على السيد الطباطبائي أنه لخّص و رتّب و هذّب مطالب الحكمة المتعالية الشيرازية بلغة تجريدية فلسفية كقاعدة شبه مطلقة كما يظهر ذلك في كتابيه بداية و نهاية الحكمة تحديدا.

بعد هذا التصنيف التقريبي يجب أن نُذكّر مرّة أخرى بأن الحدود بين هذه الطرق غالبا ليست كسدّ ذي القرنين. و مع ذلك لا يخفى على متأمل و متذوق و متنفّس أنه توجد فروق بين المذاهب و الأشخاص الذين ذكرناهم. و مدار التقسيم على ثلاثة عوامل :

الأول هو الكشف ، سواء كان مباشرا أو بواسطة . المباشرة هي كمشاهدات الشيخ ابن العربي بالنسبة لابن العربي. الواسطة هي وحي الأنبياء بالنسبة لأتباعهم، و كشف و وحي أو إلهام الأولياء بالنسبة لمريديهم و المؤمنين بهم.

الثاني هو الفكر ، سواء كان أصلا أو مُؤيدا . الأصل كالفكر الفلسفي الذي ينطلق من أقرب نقطة من العدم و يشكّ في كل شئ قدر استطاعته و يأخذ التفكير و قواعد المنطق الراسخة في الذهن كمنطق لاستكشاف الوجود، و لا يبالي بأي نتيجة ينتهي إليها في أي مسألة. المؤيد كالفكر الكلامي الذي يريد في نهاية المطاف أن يفهم النصّ الديني على أحسن وجه لا يُصادم فيه الفكر البشري و ما يعطيه المنطق الذهني و براهينه و حججه.

الثالث هو النصّ ، سواء كان مُصدّقا أو محورا أو مُكمّلا. المُصدّق كالنص الديني بالنسبة للعارف الصوفي ، فإنه لا يُمكن أو لا يُعرف حالة واحدة ناقض فيها ما يؤتاه العارف مع ما جاء به الشرع النبوي. المحور كالنص الديني بالنسبة للمتكلّم فإنه مهما أظهر أنه مستقلّ عنه، كالمعتزلة عموما، فإنه يدور في فلكه و غايته فهمه بنحو لا يناقض ذهنه. المُكمّل كالنص الديني بالنسبة لمن أشرق عليه نور الملأ الأعلى، و ثبت بالبرهان و الحجّة الكافية الذهنية عنده ذلك المعنى، ثم بسبب صدق متابعته للنبي ظهر له النصّ القرءاني أو الحديثي الذي يُعبّر عن عين ذلك المعنى فذكره كتكميل لبيانه و كتفهيم لمن لم يبلغ طوره من العامّة و تأنيسا لنفوسهم حتى لا تنفر من الحقائق إن لم تسمع صوت القرءآن و السنّة و كلام الأئمة، و هذا ليس استغلالا للنصوص و تطويعا لها بل هو صلب حقيقتها و مقصدها و يظهر بالتفهيم الإلهي لهذا النوراني لحصول المناسبة بينه و بين حقيقة الوحي كما أنشد الشيخ ابن العربي :

أنا القرءان و السبع المثاني . و روح الروح لا روح الأواني.

كيفية المزج بين هذه العوامل الثلاثة، و أي فروعها أخذ، و مدى أخذه بها، هو الذي يُشكّل نفسية الشخص و عقلية المذهب و صورته. و عند علماء المسلمين لا تجد تفريقا قاطعا أو أخذا بأصل واحد مطلقا و ترك لغيره، بل قد يأخذ بأصل في معظم عمله و يأخذ بأصل آخر في مسألة أو مسألتين مثلا، و هكذا. و الغالب أنك لا تكاد ترى شخصا منهم إلا و هو جامع بين كل ما سبق بدرجات متفاوتة و حسب المقامات المختلفة. فابن سينا مثلا و إن اشتهر بالشفاء الأرسطي إلا أن له في الإشارات و التنبيهات و الحكمة المشرقية ما له، و له قصيدة مشهورة في الروح، و له تفاسير قرءانية. و صدر الدين القونوي له الذي ينهل من كشف ابن العربي إلا أن صلته بالقرءان و الأحاديث ، و كذلك بالبراهين العقلية أظهر من أن تُظهر. و على هذا النسق.

فخير الطرق على الإطلاق هي الجامعة بين كل الطرق الممكنة و الممكن الجمع بينها. فأن تأخذ بالكشف مباشرة و واسطة، و بالفكر أصلا و تأييدا، و بالنصّ تصديقا و محورا و مُكمّلا، مع حفظ مراتب الأولى فالأولى، و مثلا إن أخذت بالنصّ كمحور في بداية بحثك ينبغي أن تُكمّل ذلك بالكشف أو الفكر، فإن أخذت بالكشف بواسطة ينبغي أن تأخذ بالفكر أو بالكشف المباشر. بمعنى أن نهاية معرفتك يجب أن يصل إلى عين ذاتك. و كلّما قرب الأمر من ذاتك كلما علت معرفتك. و أقصد بذاتك معرفتك المباشرة للحقيقة المعنية و المعنى المطلوب إدراكه. و لذلك كان الكشف المباشر هو أعلى طريق للمعرفة على الإطلاق. ثم الفكر الأصلي لأنه فكرك أنت و مهما كان ما يقوله غيرك ممن تجهل حقيقته على التحقيق سواء كان مكاشفا أو نبيا أو عبقريا، فإنه سيكون أجنبيا عنك مهما حاولت أن تغمض عينيك و تُظهر أنك مُعتقد فيه تمام الاعتقاد. و بعد الفكر الأصلي يأتي النصّ المحوري، فإن كنّا سنعتمد على أحد غير أنفسنا فالأظهر هو الاعتماد على الأنبياء عليهم السلام الذين رائحة الحق فيهم و بركة متابعتهم سريعة الحصول و الاطمئنان بالتسليم لهم أكمل. ثم الكشف بالواسطة، أي ما

ذكره أهل السلوك و التصوف و التحقيق من العرفاء الذين هم إخوان الأنبياء كما قال النبي صلى الله عليه و سلم لعلي عليه السلام "أنت أخي في الدنيا و الآخرة". هذه هي الأصول، أما الفكر المؤيد و النصّ المُصدّق و المُكمّل فلا يكون إلا لمن أخذ بشئ من الأصول السابقة، فلا معنى للتأيد و التصديق و التكميل إلا كقرين لشئ موجود، تأييد لشئ، تصديق لشئ، تكميل لشئ، فما هو هذا الشئ؟ لا يكون إلا ما سبق من الكشف المباشر أو الفكر الأصلي أو النصّ المحوري أو الكشف بالواسطة. (ذكرنا الكشف بالواسطة مرّتين، مرّة بمعنى كشف الأولياء، و مرّة بمعنى وحي الأنبياء. و مقصدنا هنا كشف الأولياء. لأننا جعلنا وحي الأنبياء قسما قائما بنفسه و هو النصّ).

و إذ قد تبيّن ذلك، و بناء على كل ما سبق من هذا الكتاب إلى هذه المرحلة، فيبقى أن نسأل: هل يوجد مثال حيّ لإنسان قام بكل ما سبق؟ و الجواب القطعي هو نعم يوجد. و الأمثلة و لله الحمد كثيرة. لكن من أبرزها هو الشخص صاحب المنهج و المؤلف الذي يعكس ذلك و هو موضوع الفصل الأخير من هذا الكتاب إن شاء الله.

(المسألة الخامسة : من أكمل مظاهر المعلومات بأحسن المناهج و أشرف الرجال و الكتب)

قال الشيخ { و لم يزل طريق الحكمة مسدودا مضطربا} هذه مبالغة. فإن الحكمة الذوقية على انفراد و البحثية على انفراد كانت موجودة و قائمة و رجالها على الأرض لم يزالوا خصوصا بعد البعثة المحمدية الشريفة، و كذلك الأمر قبل مجئ الشيخ شهاب الدين السهروردي رحمه الله. لكن ما يظهر أنه مبالغة مطلقة هو عين الواقع بالنسبة لمن لم يجد مطلبه من الحكمة إلا بالشيخ السهروردي، فبالنسبة لهذا يكون فعلا {لم يزل طريق الحكمة مسدودا مضطربا} فلا تكون مبالغة بل وصف نسبي صحيح. و معنى {مسدودا} من حيث غياب رجال هذا الطريق لا أن نور الحكمة نفسه قد انغلق بابه، فإن بابه مفتوح لم يزل للطالبين "و آتاكم من كل ما سألتموه". فالطريق مسدود على من كان قلبه مسدودا. و قوله {مضطربا} من حيث عدم الدقّة في شرح المعاني الذوقية و المطالب البحثية على أكمل وجه. و لا يخفى أن الشيخ السهرودي نفسه كان يمتدح طريقة المشائين في البحث بل جعلها عموما- بغض النظر عن تعليقاته الخاصة على بعض مسائلها-طريقة حسنة لأهل البحث. و أما طريقة التصوف فقد امتدحها أيضا و كتب فيها رسالة و علوّ كعب مشايخ الصوفية و أهل الذوق من قبله مما لا يخفى على طالب علم، و حسبك وجود أمثال ذي النون المصري قدس الله سرّه الذي اهتمّ رجل مثل ابن عربي العظيم بجمع مناقبه و كلماته في كتاب خاصّ هو العمدة إلى يومنا هذا في دراسة هذا الرباني المتأله. و كذلك قد سبق وجود القاضي عبد الجبار و غيره من المتكلّمين. فوصف الحالة الفكرية و الروحية للأمّة قبل مقدم الشيخ السهروردي بمثل هذا السوء لا يصحّ مطلقا، إلا لو قلنا بالنسبية فحينها يصحّ في حقّ من لم يجد شفاء قلبه و راحة ذهنه إلا بواسطة شيخ الإشراق فهذه قضية خاصّة و صادقة.

{حتى طلع كوكب السعادة و ظهر صبح الحكمة من أفق النفس و أشرقت أنوار الحقايق من المحلّ الأعلى}. {كوكب السعادة} وصفه بالكوكب لأن وسائط ظهور الحكمة بالنسبة لطلاب الحكمة هم كالكواكب بالنسبة للأرض. و ذلك لأن كل أمّة من الأمم من الملائكة فما دون ذلك ينعكس فيها ما ثبت من الحقائق و المراتب المختصّة بالمقام الإلهي و المتعالي. و قد ثبت أن بعض الأسماء الإلهية له حيطة أوسع من البعض الآخر، و بعضها تابع في المعنى لبعض. فلذلك وجدت التراتبية في كل أمّة. فحتى الملائكة يأخذ بعضها من بعض، و يفيض بعضها الأنوار على بعض. و على هذا النسق كل أمّة. و في أمّة الإنس يوجد من هم كالسماء و من هم كالأرض، و إن كان الأرضي سماوي من وجه آخر و باعتبار آخر و العكس. و سمّاه كوكبا لأنه مفيض للنور، و بدلا من أن يقول كوكب نور قال كوكب السعادة لأن النور هو السعادة من حيث أن الاستنارة سعادة و فرحة و لذّة، و الشقاوة هي الظلمة كما بيّنته آيات النور الشريفة من القرءآن العظيم. فرجال الحكمة و طلابها ينبغي أن يكونوا سماويين في شؤونهم، و في لطفهم و همّتهم. {و ظهر صبح الحكمة من أفق النفس} أفق النفس هو الخيال الوسيط، و هي مرتبة أدنى من مرتبة الكوكب المشير للعقل. و ذلك لأن الحكيم الكامل هو الجامع لنور

العقل و الخيال كذلك، من حيث أنه يتكلّم بلسان التجريد و التمثيل معا، و في هذا الصبح يصير الكون كله مستنيرا فتظهر صور الأشياء مقرونة بالنور، أي يتم تأويل كل صور الكون بالنور الإلهي و يُنظر إليها بعين العقل و بصيرة الروح. {و أشرقت أنوار الحقايق من المحلّ الأعلى} و ذلك باعتبار أن الحكيم هو رسول للملأ الأعلى من الملائكة و الأنبياء، فهو قابل و وارث. فصلته بالدرجات المقدسة للروحانيين و المقربين أمر ثابت و ضروري و هو سنده من رجال الغيب الذي به ينال البركة و يُكتب له القبول و يصير طريقه موصلا إلى تلك الحضرة المقدسة و مرافقة العلويين. فطريقته ليست مجرد تأمل و تفكّر شخصي، بل فيها اتصال حيّ بكائنات علوية نورانية و هي المحلّ الأعلى و الملأ الأعلى كذلك.

{بظهور مولانا سلطان الحقيقة و مقتدى الطريقة}. قوله {ظهور} من حيث أن حقيقته ثابتة في عالم الغيب و إنما ظهر في الشهادة من الغيب كهبة من الله تعالى لهذا العالم. {مولانا} من حيث أنه وسيلة عتق النفوس من الظلمات و تحريرها بالعلم، و من حيث أن له حقّ سيادة النفوس الراغبة في مملكة المعرفة و مدينة العلم. {سلطان الحقيقة} أي نال أعلى رتبة في معرفتها، و هو نفسه صار حجّة في الدلالة على الحقيقة و كلامه شاهد عليها. {و مقتدى الطريقة} فمعرفته ليست نظرية فحسب، بل سلوكه العملي و أخلاقه العظيمة هي بحدّ ذاتها منصب منيف و كتاب شريف.

{مظهر الدقايق و فايض الحقايق}. دقايق المسائل النظرية و المعنوية، و حقايق الوجود و مراتبه. {معدن الحكمة} قلبه حين كان في الأرض ، و كتبه بعد ذلك. {و صاحب الهمّة} التي ظهرت بمجاهداته و خلواته، و بجرأته و طموحه العلمي. {المؤيد بالملكوت و المنخرط في سلك عالم الجبروت} لحصول المناسبة بينه و بين هذه العوالم و أهلها. {بقية السلف} من الأولين قبل البعثة المحمدية و من الآخرين بعدها، فإنه عرف الأصول التي قاموا بها و قام بها في نفسه و بنفسه. {سيّد فضلاء الخلف} لكونه أخذ أحسن ما عندهم و أعطاهم أحسن ما عنده. {أفضل المتقدّمين و المتأخرين} هذا تفضيل مرتبة لا أشخاص، أي أنه حصّل الفضل الجوهري الذي يجعل الشخص في أعلى درجات الفضل، و ما ذلك إلا نور الحكمة الحقيقية، قد يكون ألف شخص في منصب "أفضل المتقدّمين و المتأخرين" بلا مزاحمة إذ لا مزاحمة في المعنويات. {لبّ الفلاسفة و الحكماء المتألهين} أي الحاصل على لبّ و خلاصة ما توصّل له أهل الفكر و أهل الذكر.

{شهاب الملّة} المحمدية فإنه كان واحدا منها {و الحقّ} المجرّد الذي هو لا شرقية و لا غربية {و الدين} الإسلامي الذي هو دين الله للعالمين و الموفّق من أهل السموات و الأرضين. {أبو الفتوح} الفتح العلمي و العملي، فالعلمي معلوم، و العملي قيامه بالجهاد الأكبر و انتصاره على ظلمات نفسه فيه، و انخراق العادات له بالكرامات الشهيرة التي تُظهر سيطرته على العالم المادي و أن وجوده غير

منحصر به. {السهروردي-قدس الله نفسه و روّح رمسه} آمين. و انفعنا بأنفاسه و إمداداته يا رب العالمين، و أيّدنا لحفظ ميراثه و حسن فهمه يا ولي الصالحين.

و خلاصة ما ذكره الشيخ بعد ذلك هو أن الشيخ السهروردي قد أقام أمر الحكمة الكشفية و النظرية، و السير و السلوك إلى الحضرة الإلهية، أتم قيام. فهذا من حيث الرجل. و من حيث ميراثه، فإنه وضع كتبا شريفة و أشرفها كتاب حكمة الإشراق.

و حيث أن كتابنا هذا ليس دعوة خاصّة إلى كتاب حكمة الإشراق أو الشيخ السهروردي رضي الله عنه. و إنما وضعناه لإقامة نظام العالم الذي لا يقوم إلا بالرؤية و المنهج و المحورية العلمية لمعظم أفراد الإنسانية. فعند هذا نعتبر كتابنا قد تم بحمد الله.

و تبقى ملحوظة أخيرة نختم بها بإذن الله: يا إخواني، يا بني ءادم، يا أهل الشرق و الغرب و كل من سيصل إليه هذا الكتاب، إنما هو طريق واحد، طريق محورية العلم في حياتنا. كل خير سيتفرّع من هذا الأصل، و أعلى خير ممكن في هذا العالم سيأتي في فلك محورية العلم كما بيّناه في هذا الكتاب عموما و كلما اقترب منه كان أفضل و أسلم. تأمل في ذلك جيدا، و اختر طريقك، فإنه سيحدد مصيرنا في هذا العالم و مصيرك الأبدي كذلك. "و قل ربّ زدني علما".

..........-—..........

انتهى.